ANTONIO PAGANO
Dottore in Giurisprudenza

Introduzione

alla

Filosofia del Diritto

ROMA - TORINO - MILANO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
Depositario generale per la Sicilia: O. FIORENZA, *Palermo*
Dep. gener. per Napoli e Prov.: SOCIETÀ COMMERCIALE LIBRARIA, *Napoli*
1908

A MIO PADRE

GIAMBATTISTA PAGANO GUARNASCHELLI

IN AFFETTUOSO E REVERENTE OMAGGIO

DEDICO

Prefazione

La presente Introduzione vuol essere l'esposizione di un corpo di generali principii dottrinali di un' Etica dei rapporti giuridici, *fondata su certe premesse filosofiche e applicata alla concreta realtà del diritto.*

Essa pertanto non si propone di essere un semplice programma, *cioè una semplice indicazione di problemi e di criteri generali; bensì una silloge di tesi, che comprendano la giustificazione di fondamentali criteri e la soluzione di capitali problemi.*

Ma d'altra parte essa non potrà comprendere una trattazione ed un esame esauriente *delle premesse filosofiche, alle quali le tesi stesse vengono da noi collegate. Se tale fosse stato il nostro proposito, non una* Introduzione alla filosofia del diritto *avremmo dovuto scrivere, ma parecchi volumi di filosofia teoretica e pratica.*

Così come è, e con tutte le imperfezioni formali e sostanziali, che i critici, i quali vorranno occuparsene, non mancheranno di rilevare, noi pensiamo che la presente opera nostra debba valere almeno come una professione di fede maturata, sincera ed in alcuni punti forse anche coraggiosa.

22 Giugno 1907.

L'Autore.

Libro Primo

I PRESUPPOSTI DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO

CAP. I.

Filosofia e Filosofia del Diritto.

Il risveglio, pieno di speranze e di promesse, della Filosofia del Diritto, che oggi si nota in Italia, succede, come si sa bene, ad un lungo periodo di crisi, durante la quale, malgrado l'opera illuminata e solerte di pochi valorosi superstiti di un'età propizia alla speculazione filosofica (superstiti che in parte formano ancora il decoro dei nostri Atenei), sembrava che da molti, anzi dai più, si fosse perfino smarrito il concetto di ciò che doveva essere una filosofia del diritto non indegna di tale appellativo. « Che cosa è », scriveva or sono pochi anni Benedetto Croce [1], « la Filosofia del Diritto, che s'insegna nelle scuole e che è rappresentata da infiniti volumi, se non un po' di filosofia, e moltissimo di diritto positivo, di progetti intorno a riforme sociali, di cognizioni storiche sullo svolgimento degli istituti, e via discorrendo? ». E in questo caso le parole del severo critico napoletano non sono forse abbastanza severe, poichè v'hanno libri di filosofia del diritto, a' quali non son mancati il successo e la lode, e che anche di quel po' di filosofia difettano addirittura. Se non che (ed in ciò sta appunto il lato più grave della questione) non da negligenza di insegnanti e di studiosi, ma, in molti casi, da più interne e profonde cagioni è stato determinato il divorzio della filosofia del diritto dalla filosofia.

---

[1] *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*. VI, negli *Atti dell'Accademia Pontaniana*, vol. XXXV. Napoli, 1905.

Coloro che amano spiegare grandi effetti con piccole cause, ne danno colpa all'ordinamento delle nostre università, dove la Facoltà Giuridica e la Filosofica sono divise da salde barriere, e gli studiosi, che alla prima appartengono, anche quando abbiano avuto una buona istituzione filosofica ne' licei, sono poi, durante i corsi universitari, dominati da esigenze pratiche e disposti più che altro a tollerare quanto di filosofico si mescola all'insegnamento giuridico. Ma, senza negare che i nostri istituti universitari e il carattere talvolta troppo, non diremo pratico, ma professionale, che si vuol imprimere all'insegnamento delle discipline giuridiche (eppure v'hanno di tali che vorrebbero rendere facoltativo lo studio, non solo della filosofia, ma anche della storia del diritto!) abbiano potuto contribuire all'accennata decadenza, è chiaro che se la filosofia del diritto avesse avuto per sè una vita rigogliosa, avrebbe agevolmente trionfato di tali ostacoli e di altri maggiori.

Ciò che poi ha contribuito ad aggravare tale decadenza sono state le false idee circa le cause di questa ed i rimedi per ripararvi. Si notava, ed a ragione, che la filosofia del diritto rimaneva sterile e muta innanzi a' più gravi problemi del moderno movimento giuridico, e si credeva che ciò dipendesse dall'essere troppo filosofica e troppo poco giuridica. Perciò si assottigliava all'estremo la parte più veramente essenziale di essa, e si costringeva il filosofo del diritto a rifare meno bene ciò che il giurista aveva fatto meglio, con l'addentrarsi in particolari teorie, che, per quanto richiedano notevole acume dialettico, non sono perciò meno proprie della tecnica giuridica. E poichè, per naturale virtù di cose, dalle discussioni tecniche non poteva venir fuori alcun bagliore di luce filosofica, davasi di ciò la colpa a quel tanto che di comune con la filosofia quelle discussioni avevano, e se ne concludeva, proclamandola solennemente, l'inutilità pratica della filosofia del diritto. E per fermo, se ultimo scopo della filosofia del diritto deve essere il perfezionamento e coordinamento logico delle discipline giuridiche, non v'ha dubbio che essa o dee dichiararsi inutile o dee cessare dall'essere filosofia, per trasformarsi in quella sintesi delle varie scienze speciali del diritto, che, secondo i vari punti di vista da' quali si considera, vien chiamata *scienza generale del diritto*, *enciclopedia giuridica*, *introduzione alle scienze giuridiche*. Tutto ciò si è fatto, e la riduzione della filosofia del di-

ritto a silloge dei vari rami dello scibile giuridico, mentre volevasi giustificare dal Merkel, veniva attuata da altri, che pure nominalmente non disconoscevano i legami della filosofia del diritto con la filosofia generale. Ma la filosofia, alla quale essi si riportavano, non era sempre tale da infondere vigore di vita autonoma alla disciplina da essi particolarmente trattata, perchè non ogni filosofia rende possibile e legittima l'esistenza di una filosofia del diritto. La necessità di rifarsi da' più fondamentali problemi filosofici, per quanto negata o dissimulata, appariva ad ogni tratto.

Ora noi, considerando le vicende della filosofla del diritto nello scorso secolo, cercheremo di dimostrare che le origini prime del decadere della filosofia del diritto, stanno appunto nell'accettazione di teorie filosofiche tali che con l'esistenza di quella filosofia sono inconciliabili.

I.

Sebbene la filosofia greca, nella ricerca di che cosa fosse il giusto, e la teologia cristiana, nel trattare della virtù morale della giustizia, si fossero occupate dei fondamentali problemi della filosofia del diritto, tuttavia l'esistenza di questa come scienza distinta non risale oltre gli albori del secolo decimonono.

Chi confondesse poi la filosofia del diritto con la scienza del diritto naturale, commetterebbe un duplice errore, logico e storico, e si esporrebbe a commettere errori anche più gravi. Ed invero la scienza del diritto naturale presuppone l'esistenza di ciò che per la filosofia del diritto è cagion di dubbio, e cioè del diritto naturale, e il cómpito della filosofia del diritto non può ridursi, al nostro avviso, alla ricerca, determinazione e rivendicazione del diritto naturale. Vero è, come anche da noi si è cercato di dimostrare altrove [1], che il concetto ed il termine di diritto naturale hanno, nel corso de' secoli, avuto significati diversissimi ed anche opposti, ma tutte le discussioni

[1] Negli scritti: *Delle vicende storiche del concetto del diritto naturale* (nella *Rivista filosofica*, Gennaio-Febbraio 1905) e *La funzione pratica della filosofia del diritto ed il diritto naturale* (nella *Rivista italiana di sociologia*, Marzo-Aprile 1905).

che in proposito si son fatte, si fondano naturalmente sulla premessa che un diritto naturale vi sia.

La scienza del diritto naturale cominciò, come è ben noto, ad avere rilievo ed importanza nel seicento, a proposito delle guerre di religione. Assicurare la pubblica quiete nell'interno degli Stati, turbati da' conflitti religiosi, e moderare l'esercizio del diritto di guerra, assoggettandolo a norme accettabili da Stati di religione diversa: tali furono, come è noto, gli obbiettivi delle ricerche di Hobbes e di Grozio. Ma, col tempo, ciò che prima era mezzo divenne fine. Il diritto naturale, anzichè essere un modo di assicurare la pace religiosa, divenne esso medesimo una religione, o piuttosto la formula sociale esterna della pretesa unica religione dell'umanità, siccome appare nelle teorie filosofico-politiche del Rousseau.

A forza di rilevare la *forma* de' rapporti giuridici, si dimenticò (di fatto, se non in principio) che essi dovevano avere un contenuto ed uno scopo. Tale processo di riduzione venne peraltro assai facilitato, anzi in fondo principalmente determinato, dalle crisi spirituali e politiche del tempo. Da una parte invero il progressivo diminuire dell'efficacia delle credenze religiose, dall'altro il rallentarsi o venir meno di certi vincoli sociali e familiari, come i feudali e fidecommissarî, ed infine la mancanza ormai quasi completa di corpi politici operanti, intermedî fra la sovranità ed il popolo, facevano convergere, specialmente in Francia, l'attenzione dei filosofi della politica e del diritto sui rapporti da individuo ad individuo, che sono anche i più facili ad analizzare. Per un altro verso la morale, svincolandosi dall'eteronomismo teologico e dalle tradizioni storico sociali del legittimismo e della gerarchia delle classi, finiva per avere per suo solo contenuto il *neminem laedere* e il *suum cuique tribuere:* due precetti etici che sono formulabili ed attuabili nel campo del diritto. La religione e la morale del Rousseau, che saranno poi quelle della Rivoluzione, sono la religione e la morale *del cittadino.*

Si è voluto vedere nell'individualismo atomistico il carattere principale della dottrina del Rousseau. Ma qualunque dottrina politica o giuridica ha necessariamente il *suo* individualismo ed il *suo* socialismo, poichè individuo e società sono due termini correlativi, e quindi impensabili l'uno senza dell'altro. E se la dottrina del Rousseau è per un lato ultraindividualistica, per un altro lato è ultraso-

cialistica. Ciò che importa rilevare è la natura, il contenuto e lo scopo de' vincoli sociali. Ora la concezione sociale del Rousseau è essenzialmente formalistica, poichè prescinde dalla qualità del contenuto de' vincoli sociali.

Sebbene il formalismo sia, come dicemmo, il prodotto di cause storiche più che dottrinali, non è men vero che a dargli la sua particolare fisionomia abbia contribuito l'*habitus mentis* dei filosofi e dei giuristi della scuola del diritto naturale. Questo *habitus* consisteva nell'abuso del metodo deduttivo, mercè il quale non solo dalle combinazioni delle diverse categorie giuridiche si volevano dedurre i principî del diritto, ma quelle categorie stesse pretendevasi dedurre l'una dall'altra. Il contrattualismo, nel pensiero di alcuni di quei filosofi, non significava porre l'arbitrio di due o di parecchi a fondamento di ogni rapporto giuridico, ma bensì dedurre tutti i rapporti di diritto da quella che reputavasi la più semplice ed elementare categoria giuridica, la quale a sua volta deducevasi dalla nozione logica del subbietto, cioè della persona umana.

Il formalismo etico-giuridico può dirsi l'equivalente pratico di quella forma di spiritualismo astratto, che dominò da Cartesio a Kant, e che nei suoi fondamentali principî (distinzione reale del soggetto dall'oggetto — spiritualità del soggetto — soggettività del fatto della conoscenza) venne accettata anche da' più conservatori tra i filosofi empirici anglo-sassoni e francesi. Come quello spiritualismo vede nel soggetto conoscente una *res cogitans*, isolata originariamente dalle sue simili e solo in relazione con gli oggetti materiali per mezzo dei sensi esterni, che sono modi dell'esser suo, così il formalismo etico-giuridico vede nel soggetto de' diritti un ente astratto, dall'interno del cui essere debbono venir dedotte le relazioni con gli altri possibili soggetti. Kant, che intese distruggere con la sua critica lo spiritualismo delle età anteriori, e Fichte, che volle dargli il colpo di grazia, togliendo di mezzo la distinzione del fenomeno dal noumeno; Kant e Fichte, diciamo, furono gli epigoni del formalismo del diritto naturale. Nulla meglio del *Naturrecht* di Fichte ci mostra gli sforzi laboriosi per ricavare tutto un mondo di rapporti concreti da una nozione astratta. La libertà, sulla quale tanto insiste il filosofo della *Ichheit*, è una libertà che ignora la necessità e deve crearsela per porsi essa medesima come reale.

Come bene han rilevato in vario modo il Petrone ed il Bartolomei, l'astrattismo della Scuola del Diritto Naturale è causato da un difetto di virtù astrattiva. I filosofi del Diritto Naturale (o piuttosto alcuni di essi, ma che sono i più rappresentativi) non sanno pensare la necessità etica se non come una realtà diversa e superiore alla realtà empirica; il *Gelten* prende nella loro mente la specie del *Sein*. Essi storicizzano il razionale, come poscia gli storicisti cercheranno la ragione nella storia; nell'un caso e nell'altro il *primo etico* vien confuso col *primo storico*. Dalla distinzione di questo da quello comincia la nuova filosofia del diritto, che si inizia con la critica del Diritto Naturale.

II.

Ancor oggi la critica più acuta e profonda dello spirito della dottrina del Diritto Naturale rimane pur sempre quella fatta dallo Stahl nella sua *Geschichte der Rechtsphilosophie*. Lo Stahl comprese che la ragione non può essere che ragione di qualche cosa che precede la ragione; che il pensiero non può creare le leggi morali; che l'unità logica non può da sola trasformarsi in molteplicità. Il reale ed il suo ordinamento etico non sono per lo Stahl un prodotto o un derivato logico della ragione, ma sono dati dalla ragione che li conosce come oggetti in certa guisa superiori ad essa medesima. La dialettica può conservare e giustificare ciò che già è, non porre in essere ciò che non è. Libertà e limitazione sono qualità formali che si riscontrano nei rapporti giuridici, ma che, scevre di contenuto, non hanno significato, nè valore. Libertà ed uguaglianza poi sono termini antitetici, in quanto la prima implica il cangiamento, l'altra invece l'arresto.

La conferma pratica di tali vedute del filosofo tedesco era stata data luminosamente dalla Rivoluzione Francese. Il Diritto Naturale, chiamato a creare un nuovo ordine di cose, era stato invocato a difesa dei programmi più diversi ed anche opposti, ed in ciò appunto aveva rivelato il suo carattere formale ed astratto. La ricerca di un contenuto travaglia ormai i successori dei filosofi della Scuola; a Locke succede Bentham, a Rousseau Saint-Simon. Nel tempo stesso, ironia vivente del liberalismo verbale, prendono un grande, inatteso incre-

mento il regime burocratico e la grande industria: due specie di organismi sociali, ove l'odiato assolutismo ha una nuova e più schietta incarnazione.

Noi non crediamo che a soddisfare le esigenze realistiche dell'epoca abbiano adeguatamente provveduto l'hegelianismo e lo storicismo. La filosofia di Hegel è un prisma dalle molte facce, e di essa non si può dir bene dicendo poco. Hegel contribuì certo più di alcun altro a riabilitare la storia e a rilevare il carattere umano e sociale del diritto; cosa tanto necessaria dopo le evanescenti astrazioni del *Droit Naturel*, dell'*Aufklärung* e dello stesso kantismo. Inoltre la concezione hegeliana dello Stato oppose una salda diga al dilagare dell'individualismo anarchico, liberale e umanitario. Ma Hegel non distinse, come dovevasi, il *Sollen* dal *Sein*, l'ideale dal reale, l'etica dalla storia; anzi diresse i più amari sarcasmi contro quel *Sollen* kantiano, che, pur nella sua infeconda astrattezza, rimane l'affermazione di un principio sacro e supremamente rispettabile.

Lo storicismo poi, se ebbe il merito di rivelare quel principio formulato poscia dal Taine [1]: che sovente « il pregiudizio ereditario è una specie di ragione che si ignora » (principio, che è così facile sia abusato o male inteso da chi lo afferma e da chi lo nega), non seppe discernere, nè con i suoi criteri empirici lo poteva, le condizioni e i limiti dell'attuazione dell'ideale giuridico, che ci sono appresi dalla conoscenza dei fatti, dall'ideale giuridico stesso, che è il proprio oggetto della riflessione filosofica.

Molto meglio compresero l'oggetto della filosofia del diritto pensatori, che fin ieri venivano in Italia molto letti e studiati, e sono oggi posti dai più in immeritato obblìo.

L'Ahrens, sebbene si rifacesse dall'oscura metafisica teologica del Krause, ebbe di quell'oggetto una più esatta e chiara nozione, che non molti più sottili filosofi del suo tempo. Egli vede che « la filosofia del diritto, perchè non divenga una scienza astratta, deve prendere le mosse dal principio del bene, e poscia determinare in modo rigoroso il rapporto speciale, in cui il diritto si trova col bene » [2]. Comprese inoltre che l'idea del bene abbraccia in sè tutte

[1] *Ancien régime*, C. III, c. III, II.
[2] *Corso di diritto naturale* (trad. De Castro). Napoli, 1860, pag. 187.

le idee etiche, formalmente e realmente, « in quanto esse sono oggetto dell'attività umana o devono essere incarnate nella vita » ([1]); e vidi giustamente nel diritto « il complesso delle condizioni..... necessarie per l'effettuazione del bene e di tutti i beni individuali e sociali che formano lo scopo razionale dell'uomo e delle società ([2]). L'attività giuridica veniva in tal modo ricondotta sotto la generale categoria del bene etico, e collegata con l'attività morale, intellettuale ed economica dell'essere umano. La giustezza dei principî fondamentali e dei generali criterî direttivi non preservò l'Ahrens da certa scolastica rigidità e da certa nebulosità nel trattare dei concreti rapporti sociali: difetti, peraltro, ad evitare i quali basta un senso più immediato e vivace della realtà storica.

Dotato di più profonda cultura e di più acuto criterio filosofico, Adolfo Trendelenburg distinse con maggior precisione e sicurezza l'ufficio proprio della filosofia del diritto da quello delle discipline affini e connesse. Egli stabilì ([3]) doversi « comprendere nella legge, o nel diritto in generale, da prima la *necessità etica,* cioè che cosa la legge voglia e debba; indi la *fisica*, che serve di mezzo all'etica ed è la sua forza; e finalmente la *logica*, che presenta la legge all'intelligenza, trova il metodo di formare ed applicare il diritto e vi dà l'adeguata e precisa espressione ». Dove, sostituendo ai termini *fisica* e *logica* quelli più moderni e, crediamo, più propri di *dinamica sociale* e *tecnica giuridica*, ci sembra chiaramente scolpito il concetto della funzione della filosofia del diritto per sè stessa e in relazione alle subordinate classi di conoscenze. Nè meglio potevasi esprimere il rapporto tra l'*idealità* giuridica, che è una specie di necessità etica, con la *norma* giuridica, che è un potere ed una funzione sociale; non che i rapporti dell'una e dell'altra con la *teoria* giuridica, che è il prodotto della ragione logica, la quale può modificare, non creare il suo oggetto. Vero è che, nella terminologia del Trendelenburg, l'ideale o la necessità etica si identifica con l'Idea e con l'Origine razionale del diritto. Della distinzione tra Idea e Ideale ci converrà tenere altrove più lungo discorso. In quanto al termine

---

([1]) *Ib.*, pag. 204.
([2]) *Ib.*, pag. 224.
([3]) *Diritto naturale* (trad. Modugno). Napoli, 1879, pag. 9.

Origine, è così ovvio passare dal suo significato razionale a quello storico e viceversa, che ci si può ragionevolmente domandare se non convenga ormai lasciarlo all'esclusivo possesso della storia. Ma tali ed altre coincidenze verbali del Trendelenburg con i formalisti antichi e nuovi, non iscemano il principal merito del filosofo tedesco, che è quello di aver voluto assidere la Filosofia del Diritto su di uua base schiettamente e sanamente realistica, dopo avere rivendicato il pregio e il valore della filosofia platonica ed aristotelica, antiche si ma non antiquate.

Tra noi un compiuto e solido sistema di Filosofia del Diritto è stato quello costruito dal Rosmini. Benchè sovente troppo connesso con dottrine metafisiche o ideologiche discutibili, benchè esso medesimo composto di parti di differente origine e di valore non uguale, il sistema filosofico giuridico del roveretano non è meno una sintesi grandiosa, ricca in varî punti di analisi mirabili. Il principio poi del rispetto della personalità umana, al quale egli giustamente tanta importanza attribuisce, resta il caposaldo di ogni concezione filosofica del diritto.

Ora perchè, invece di rammodernare, rinvigorire e ravvicinare alla prassi e alla vita concezioni, come quelle proposte da un Ahrens, da un Trendelenburg, da un Rosmini, la filosofia del diritto, verso il finire dello scorso secolo, si raumiliò fino a rassegnarsi ad essere un'*Allgemeine Rechtslehre*, o a cedere le armi a quella, che fu per qualche tempo una sua orgogliosa rivale, la Sociologia?

Varie furon le cagion di questo fatto. La decadenza dello studio della filosofia teorica ne fu la causa prossima, non la principale. Quest'ultima deve ricercarsi nell'accettazione di principî filosofici tali, che per essi lo scopo della Filosofia del Diritto rendevasi vano. La crisi spirituale e religiosa, che contrassegna il passaggio dalla prima alla seconda metà del secolo decimonono, determinò ed intensificò l'opera di quei principî. Il materialismo storico, sorto dalla necessità di dare un contenuto all'astratto contrattualismo delle teoriche della Rivoluzione, costrinse coloro che non osavano ribellarsi alle premesse di quelle teoriche e non volevano accettare quel contenuto, a far discendere la Filosofia del Diritto al grado di un semplice strumento tecnico-didattico, coadiuvanti l'inerzia mentale e l'odio antifilosofico.

III.

Il Petrone, nella sua lunga e sottile analisi della Fase recentissima della Filosofia del Diritto in Germania, ha particolarmente studiato la *degradazione della fenomenologia nella dogmatica e nella logica giuridica* [1]. La fenomenologia è invece il termine fatale tanto del criticismo, che vede nella *forma* del pensiero un modo affatto interno e soggettivo di ordinare il contenuto contingente e molteplice dell'esperienza sensibile, quanto di quell'idealismo assoluto, che si rifiuta di riconoscere una distinzione reale tra assoluto e relativo, soggetto ed oggetto, pensiero ed essere pensato. Per evitare il dualismo (o meglio quel tal dualismo, che è proprio e comune alla filosofia platonica e all'aristotelica, giacchè ogni filosofia ha, più o meno, *il suo* dualismo), tanto la Critica quanto l'idealismo assoluto devono assorbire uno dei termini della dialettica del pensiero nel suo contrario. Kant non ruppe ogni legame col dualismo, ma ridusse il noumeno a ben povera cosa, che si risolvette sotto la critica del continuatore di Kant, Renouvier. Hegel cercò in ogni dove la sintesi delle antitesi, ma chi ben guardi scoprirà in fondo a quella sintesi un'antitesi più o meno larvata o dissimulata. Il monismo logico, affermato senza ambagi dai filosofi presocratici, aveva per lo più condotto questi a sacrificare il molteplice all'uno, il mutevole all'identico, il fenomeno all'essere. Nello scorso secolo, avidi di conoscenze particolari e di insegnamenti pratici, turbinoso nel pensiero come nell'azione, dopo una lunga serie di speculazioni sulla teoria della conoscenza e in presenza di un vivace movimento dialettico, il monismo *doveva sacrificare invece l'essere al fenomeno.*

Ora il diritto non potrà mai ridursi a fenomeno. Sono fenomeni gli atti e i fatti giuridici, ma ciò che li distingue dagli altri, la *giuridicità*, è una qualità che ha senso e valore solo in un ordine intelligibile superiore al fenomenico. La sola conoscenza che il fenomenista conseguente possa avere del mondo giuridico, è quella degli ultimi prodotti dell'efficacia sul mondo sensibile di un'idea, che egli non può cogliere nè determinare. Perciò il fenomenista, volendo de-

[1] Pag. 139.

scrivere il processo della vita giuridica, non sa dirci con precisione donde cominci e dove finisca l'oggetto che egli descrive, e se tali limiti riesce a cogliere, ciò accade perchè un pensiero, ben superiore a quello che si ferma alla constatazione del fenomeno, ha impresso nel mondo fenomenico caratteri e segni esteriori, sui quali il fenomenista medesimo è costretto ad arrestarsi, se anche non ne intenda come si conviene l'origine ed il fine.

Se la scienza del diritto potesse terminare in una pura contemplazione, il fenomenismo schietto e rigoroso potrebbe sperare di dominarla per qualche tempo. Ma poichè invece essa procede da esigenze pratiche ed imprescindibili, e mira essenzialmente a scopi pratici, è impossibile che essa si trasformi in una successione di fenomeni, in un caleidoscopio di evenienze che appariscono e spariscono innanzi al soggetto conoscente. La scienza giuridica non è mai stata, nè potrà mai essere empirica, appunto perchè è normativa e pratica. Ognuno sa che la stessa tecnologia industriale non sempre è il risultato di esperienze scientifiche, ma spesso le provoca e talvolta le previene con i suoi processi. Il diritto, che è tanto da più dell'industria in quanto procede da esigenze spirituali e necessarie, non può certo acquetarsi all'esperienza, cioè al passato; che anzi esso, quando pur non innova, è orientato verso l'avvenire. La prassi giuridica respinge quindi da sè l'empirismo ogni qual volta lo trova contro la sua strada, e quando essa medesima vuole elevarsi a teoria non chiede ad esso le sue formule e le sue tesi. I soli empiristi della filosofia del diritto sono stati quegli storicisti decadenti che hanno dato il nome di filosofia alla storia del diritto compendiata e in qualche modo sistematizzata, e quei semplicisti dell'universale biologia, che hanno tentato di chiudere la storia umana, e quindi anche quella delle dottrine e degli istituti giuridici, entro le categorie biologiche.

Ma se la prassi non è empiria, non è neanche filosofia. Se essa trova il terreno della filosofia ingombro dall'empirismo, non può cacciarne questo per insediarvisi essa stessa. La prassi ha bisogno di guida e di lume ogni volta che essa esce dal campo che le è stabilito, nè può di questo campo segnare essa medesima i confini. Perchè la prassi deve conoscere il suo fine, ma non può giustificarlo; deve saper camminare per la sua via, ma non può prefiggersi la sua meta.

Fuori di metafora, il tanto vantato progresso giuridico, se non è puramente formale e tecnico, non è frutto della scienza giuridica come tale, ma o della più raffinata coscienza etica o del più sviluppato movimento economico od intellettuale. La logica giuridica, che informa e disciplina la prassi, potrà celebrare il suo maggior trionfo, quando non solo tutte le norme giuridiche di uno stato, ma le varie norme giuridiche dei varii stati, saranno fra loro logicamente armonizzate nel modo più perfetto. Se non che il diritto non si svolge solo nello spazio, ma anche nel tempo, in quanto cambia, e in ciò sta il suo progresso in senso men proprio. Ora chi ci dirà se a questo cosiddetto progresso corrisponda un progresso vero, cioè un mutamento in meglio? Non la prassi, che rimane pur sempre prassi, cioè *atto, processo*, non *esigenza;* non la logica, che è una per il bene e per il male, per il meglio e per il peggio, e che della prassi è legge formale ed esterna, non principio teleologico ed interiore; ma sì la scienza che ha per oggetto il bene e che quindi può discernerlo nelle varie forme e nei vari aspetti, nei quali esso si rivela. Strana pretesa è pertanto quella della prassi giuridica e di quella sua promozione logica, che è la dogmatica, di trovare in sè stessa il criterio fondamentale del giusto. Nè meno strana è l'altra sua pretesa di elevarsi a filosofia mediante una specie di sublimazione dei propri concetti tecnici; quasi che un istituto giuridico, passando dall'osservazione del giurista a quella del filosofo del diritto, mutasse in meglio la propria natura; quasi che, a mo' d'esempio, la cambiale vista col telescopio del filosofo non fosse più la cambiale, che è stata osservata col microscopio dal commercialista! La filosofia del diritto è dipendente *a parte rei* dalle concrete e speciali scienze giuridiche; perchè da queste riceve l'oggetto suo, non essa se lo crea. Ma ciò che è veramente suo, e che le scienze giuridiche debbon chiederle, è il *criterio etico*, non riducibile al logico o tecnico in alcun modo.

Sotto un certo aspetto, la sociologia positiva e il materialismo storico soprastanno al formalismo pseudo filosofico di quell'astratta scienza del diritto, che vuolsi elevare alla dignità di filosofia giuridica. Invero, la sociologia positiva, quale venne concepita dal Comte, sotto apparenze scientifiche e fenomenistiche mira ad uno scopo etico e pratico: alla realizzazione, anche per mezzo di istituti giuridici, di una universale solidarietà dei gruppi sociali umani. Per altra via, il

materialismo storico, attraverso una dialettica teoricamente storicizzata e accentuando le antitesi che la sociologia comtiana cerca di attenuare, mira ad una solidarietà di altro tipo ed ottenuta con altri mezzi. Del resto Comte e Marx, per quanto in molte cose diversissimi, si incontrano in ciò: che il primo riabbassa l'attività giuridica a mezzo e condizione di altre attivà sociali, e l'altro fa del diritto l'esponente necessario di una data struttura economico-sociale. In entrambe le concezioni il diritto vien ricollegato a quelle altre attività umane, dalle quali il formalismo giuridico artificialmente lo separava. Se non che in entrambe le concezioni stesse il diritto non solo è privato di una sua autonoma ragion d'essere, ma è altresì spogliato di ogni propria e spontanea efficienza; esso vien posto in moto da forze e interessi ciechi, e la sua storia è un capitolo di una fatale dinamica sociale. Così la prassi giuridica non ispiega sè stessa, ma non può venire spiegata da un'attività critica superiore. Le preoccupazioni morali o moralistiche di Comte traspaiono attraverso le maglie della sua ferrea concezione fenomenistica; ma la teoria le inviluppa e le soffoca, tentando di dissimularle. Il senso profondo, non diremo *della* giustizia, ma *di una* giustizia, celato sotto una doppia corteccia dottrinale e parzialmente storica nel *Manifesto dei Comunisti,* prorompe e si diffonde per tutte le pagine del *Capitale;* ma l'etica vi si affanna a mascherarsi ora da storia ed ora da economia. Come si intende ciò, se non pensando che Comte è, come fenomenista, un figlio spirituale, sia pur non legittimo, di Kant, e che Marx discende da Hegel, per la sua dialettica logico-storica?

Se la sociologia comtiana (e quelle che le rassomigliano) ed il materialismo storico sono animati da una nascosta aspirazione etica, non perciò essi possono prendere il posto dell'etica o delle discipline etiche, al cui novero appartiene la Filosofia del Diritto. La sociologia, della cui possibilità e utilità ancor oggi si discute, non può concepirsi che come scienza generale dei rapporti sociali, non come scienza di norme e precetti pratici; essa insomma potrà essere scienza di reali e di possibili, non di necessarî. Il materialismo storico poi, se si contenta di essere una teoria e una spiegazione dei movimenti sociali, dovrà identificarsi con la sociologia o con la storia o con un capitolo dell'una o dell'altra; ma se vuole erigersi a principio e a norma dell'umano operare, dovrà giustificarsi al cospetto dell'etica. Ciò del

resto hanno compreso i principali sostenitori del materialismo storico, che appunto perciò si sono affrettati a liberarsi dall'impiccio dell'etica, o negandola o (che val lo stesso) riducendola a qualcosa di molto diverso da quel che essa è. È noto come, in tempi più recenti, la morale herbartiana (meno oscura, ma anche men profonda e più lontana dalle vere esigenze etiche, della hegeliana) ha fornito col suo lassismo psicologico-estetico un comodo substrato al rifiorire del materialismo storico.

IV.

Due condizioni imprescindibili si richiedono per la possibilità di una scienza etica vera e propria, della quale la Filosofia del Diritto è parte integrante: il riconoscimento della irreducibilità del dovere all'essere, della necessità etica alla realtà di fatto, ed il riconoscimento della realtà e delle qualità specifiche dei termini, tra i quali il rapporto di necessità intercede. « La derivazione della norma dall'esperienza è » (come si esprime egregiamente il Bartolomei) [1] « una impossibilità; mentre si pretende di far ciò, si presuppone appunto la norma, a meno che non si voglia arbitrariamente giustificare il fatto previa valutazione, sia riducendo una necessità storica ad una necessità normale, sia riferendosi a ciò che uno solo o molti l'hanno come tale posta ». Ma se l'empirismo è inconciliabile con la possibilità di una Filosofia del Diritto, non ogni forma o specie di idealismo si concilia con la possibilità stessa. Per tacere dello psicologismo e dell'attualismo psichico, che non sono in fondo se non forme di empirismo, anche ogni idealismo critico o metafisico, che ricusi di ammettere la realtà e l'unità sostanziale dell'essere umano, urta contro le esigenze fondamentali della Filosofia del Diritto. Perchè il rapporto giuridico è rapporto tra *persone*, cioè tra esseri intelligenti e liberi (siano poi tali attualmente o solo virtualmente), e le qualità di intelligente e di libero non possono spettare ad un'idea astratta, ad un modo e funzione del pensiero, ma sì ad enti, che abbiano reale esistenza ed efficienza. La realtà dell'essere umano è un principio per sè così semplice, che ogni uomo, che possegga l'uso delle facoltà

[1] *Lineamenti di una teoria del giusto e del diritto.* Roma, 1901, pag. 11.

mentali, lo intuisce; ma la speculazione filosofica, da varie cagioni sviata, può negarlo e di fatto lo ha più volte, in un modo o in un altro, negato. Chi vede nell'essere umano un aggregato di fenomeni cosmici o psichici; chi scinde la ragione dal senso senza congiungerli e ricomporli in un comune principio, dal quale procedano; chi ravvisa nell'uomo e nella sua storia un seguito di eventi senza cause, un fluido divenire senza essere: tutti questi negano il fondamento della personalità umana e spogliano di realtà i termini del rapporto giuridico. Altra cosa è invero quell'idealismo che vuole elevare il reale alla potenza dell'ideale; altra è quel cosiddetto idealismo che nega o dissolve in nebbie della mente il reale. La concezione del diritto di Spinoza è in principio (non diciamo nei suoi ulteriori sviluppi) non solo imperfettissima, ma non etica nè giuridica, poichè ragguaglia la potestà giuridica alla mera potestà fisica, che è propria degli animali; ma se i rapporti considerati dal filosofo olandese non sono ancora rapporti giuridici, sono almeno dei rapporti che intercedono fra esseri reali. Le relazioni di diritto, pensate invece come puri fenomeni, o come momenti di un processo fatale, o come semplici modi dell'intelletto, non solo perdono il loro carattere etico, ma non possono dirsi relazioni se non per necessità subbiettiva di classificazione o per convenzione verbale. L'astratto *ius* si incarna sempre e necessariamente in un *iuris vinculum* tra più persone; lo stesso *ius in se ipsum* non è *ius*, in senso proprio e giuridico, se non in quanto implica un riferimento all'esistenza di più soggetti.

Ma poichè la necessità etica, come la necessità in genere, è una *categoria* e poichè l'uomo, prima di conoscere le leggi del proprio operare, è soggetto ed oggetto della propria conoscenza, la Filosofia del Diritto, dopo i dubbi sollevati dalla Critica contro il valore obbiettivo della conoscenza umana, è costretta a ricercare e stabilire se tal valore debba riconnscersi e in qual senso e fino a qual punto. Così la Filosofia del Diritto viene ricondotta al fondamentale tra i problemi filosofici: al *problema gnoseologico*.

CAP. II.

Il problema gnoseologico nell'ora presente.

L'odierno momento filosofico in Italia sembra si debba contraddistinguere per tre aspetti caratteristici. Il primo è il rapido decadere della filosofia positiva o scientifica, che solo un decennio fa consideravasi da molti come la forma più legittima e la definitiva del pensare umano. Il secondo è la tendenza a porre la psicologia come fondamento di tutto lo scibile, col vedere nei processi psichici, che di essa formano l'oggetto, la radice di tutte le attività psichiche (delle quali si occupano le scienze dello spirito in istretto senso, dalla logica all'estetica, dall'etica al diritto, dall'etnologia alla filologia, dalla sociologia alla storia), nonchè dei contenuti dell'attività psichica conoscitiva, che formano oggetto delle scienze matematiche, fisiche e naturali. Il terzo aspetto è il generale bisogno di premettere all'elaborazione dei singoli campi della scienza la critica della conoscenza in genere: bisogno che si manifesta o coll'invocare un ritorno alla critica kantiana o col tentare una nuova gnoseologia, che possa compiere gli uffici che la critica kantiana si proponeva. Non mancano per fermo pensatori insigni e (almeno per ora) solitari, le dottrine dei quali non possono comprendersi in alcuna delle accennate categorie; ma noi qui non vogliamo parlare di questi, bensì delle correnti di idee, che possono dirsi rappresentative del tempo nostro. Una corrente alquanto forte è quella del cosiddetto pragmatismo, che è in sostanza un empirismo agnostico; ma la sua efficacia si è sperimentata più sulla generale cultura, che sulla filosofia e sulla scienza propriamente detta.

I.

Benchè, come si è detto, pochi anni ci separino dalle più solenni proclamazioni del trionfo della filosofia positiva e benchè il linguaggio e i metodi a questa abituali continuino a prevalere in certe discipline (ad esempio, nella pedagogia), la reazione al positivismo è oggi così generale e violenta, e così profondo è il disdegno che verso di

esso si professa da tali, che forse, in tempi non lontani, ne sarebbero stati docili seguaci, che crediamo sia giunto il momento di poter parlare del positivismo con giustizia ed anche, se è possibile, con generosità.

Duplice fu l'esigenza che mosse Augusto Comte a costruire il suo sistema di filosofia positiva; l'una, teorica, e fu quella di stabilire il valore obbiettivo della conoscenza sensibile e la realtà del mondo fisico; l'altra, pratica, e fu quella di creare un vincolo sociale, tenace e permanente, fra gli uomini di tutte le razze, religioni ed opinioni, tale che potesse sostituire quei vincoli che la Rivoluzione aveva rotto o rallentato. Per non parlare che della prima esigenza, osserviamo anzitutto che il moto promosso dal Comte è in direzione contraria a quelli che contrassegnano i periodi più caratteristici della storia del pensiero moderno.

Cartesio, Locke e Kant sono principalmente critici, distruttori, rivoluzionarî; di essi il primo si rivolge contro tutto il mondo intellettuale della Scolastica, il secondo contro il sostanzialismo dei cartesiani, il terzo contro l'ontologismo razionalistico dei filosofi, specialmente tedeschi, del settecento. Anche Spinoza, animo di entusiasta e spirito di costruttore sistematico, compie un'opera di negazione e di critica avverso le religioni positive. Comte invece, più che combattere la metafisica, ne prescinde; egli ha bisogno di realtà e di certezza, perchè, in fondo, ha di mira il mondo sociale umano, che non si governa con l'incerto e con l'arbitrario. Ma per giungere all'agognata realtà due vie gli si paravano innanzi: quella di affrontare e superare le critiche accumulate da Platone fino al tempo suo contro la conoscenza sensibile e il mondo esterno, e quella di collocare la scienza dei fenomeni sulle rovine della metafisica e della critica. Egli preferì la seconda via, che era anche la più facile; ma dovette cancellare dal novero delle scienze la psicologia, che è poi la vera scienza dei fenomeni, perchè i fenomeni non sono tali se non nella psiche.

A torto si è asserito che questa esclusione voluta dal Comte potrebbe essere stata determinata dallo stato di imperfezione in cui trovavasi la scienza ai suoi tempi. Non aveva forse la psicologia avuto un mirabile sviluppo in Inghilterra fin dalla metà del seicento? E nel secolo seguente non si era forse avuto un notevole sviluppo, an-

che in Francia, della scienza della psiche, sia pur travestita con il nome di ideologia? E, proprio negli anni in cui il Comte scriveva, non erano in fiore presso i filosofi francesi certe teorie degli psicologi britannici, specialmente scozzesi? Il vero è che il Comte in quella esclusione era profondamente, se anche inconsciamente, logico. Per evitare i dubbî sulla realtà del mondo esterno, bisogna sopprimere la critica, e per sopprimer questa bisogna schivare il problema gnoseologico. Ora ogni psicologia, per quanto innocente, contiene in sè i germi di una gnoseologia. La teoria della conoscenza, è vero, può farsi ed è stata fatta indipendentemente da una particolareggiata conoscenza dello svolgersi dei processi psichici; ma non crediamo che la psicologia possa varcare lo stadio puramente descrittivo senza trovarsi di fronte a problemi di filosofia generale. Ed invero non è possibile fare una psicologia delle sensazioni e dei sentimenti corporei senza tener conto dei correlativi fatti fisiologici, e senza adottare una teoria, almeno provvisoria, dei rapporti tra psiche ed organismo. La psicologia dell'intelletto si intreccia del continuo con la logica e con la gnoseologia. E come sarebbe possibile fare una psicologia del volere e del sentimento morale, prescindendo dalla circostanza, che è appunto la finalità etica quella che dà al volere il suo *maximum* di efficienza psichica? Questo intendiamo dire di una psicologia, che non voglia essere puramente descrittiva, ma ricerchi i nessi causali dei fatti da essa studiati, fra loro e con altri fatti o principii.

La sorte della psicologia e quella della gnoseologia sono strettamente congiunte. Tutta la psicologia inglese, da Hobbes e da Locke a Stuart-Mill e a Bain (per la quale non è esauriente la designazione di empirica) è, al tempo stesso che una psicologia, una gnoseologia: gnoseologia talvolta ardita (come nel caso dell'ultra-idealista Berkeley), ma per lo più cauta, prudente ed anche timida. Locke è agnostico circa la sostanza, ma insiste sulla reale esistenza delle qualità prime e sul valore rappresentativo delle idee da lui dette semplici. Hume infirma il nesso causale tra i fenomeni, ma non si arrischia a negare il mondo esterno. Stuart-Mill vuol salvare tutto, Dio, psiche e cosmo, ma insieme non vuole una scienza che oltrepassi il fenomeno, e più che altro cerca di correggere e perfezionare i metodi. V'hanno, in tutta la filosofia inglese, comunemente detta empirica, due anime: l'una conservatrice e realista, l'altra demolitrice e critica, e nessuna di

esso riesce mai a prendere il definitivo sopravvento sulla rivale. Ma sì l'una che l'altra di queste anime portano o troppo al di là o troppo al di qua del positivismo comtiano, o nel mondo delle cose in sè stesse, dove ci è posto anche per il Dio della teologia cristiana e per l'anima della filosofia spiritualistica, o in un campo chiuso dell'intelletto, dove il mondo esterno diviene un'incognita o un enigma indecifrabile. Il positivismo comtiano ha molto maggiore affinità col materialismo francamente afilosofico o antifilosofico di certi ben noti scienziati tedeschi della metà dell'ottocento.

La conciliazione del positivismo con la psicologia e con la Critica è stata principalmente tentata da Spencer, discepolo del semi-kantiano Hamilton. Due elementi kantiani dominano nella filosofia spenceriana: l'inconoscibile e la riabilitazione del soggetto e della forma nell'attività conoscitiva, contro l'oggetto e la materia, che prevalevano nelle precedenti teorie empiristiche. Ma l'inconoscibile altro in fondo non è che una novella apparizione della cosa in sè stessa, residuo antecritico, cui la filosofia kantiana non esclude, ma relega oltre il dominio dell'esperienza e della conoscenza teorica. Ed in quanto alla riabilitazione del soggetto e della forma, essa perde interamente nello Spencer il suo valore filosofico, perchè fatta dipendere da una legge dell'oggetto e della materia, quale è l'evoluzione biologica. L'intelletto prima di essere giudice della materia del conoscere, costituita dai dati dell'esperienza sensibile, viene prodotto dalla materia stessa. Così il problema gnoseologico, che verte sul significato dei termini *fatto* ed *origine*, è pregiudicato da una determinata soluzione del problema genetico, la quale presuppone alla sua volta una determinata interpretazione dell'origine e del fatto!

Ciò nonostante, è appunto la dottrina dell'evoluzione quella che ha salvato il positivismo da una precoce dissoluzione e gli ha assicurato un periodo di vita prospero e brillante. Dopo la filosofia della natura di Schelling, nessun'altra aveva esercitato un ugual fascino sull'intelletto e sulla fantasia degli scienziati e degli artisti, e a nulla erano valse le critiche di un Virchow e di un Quatrefages. Se non che non può dirsi che il trionfo della teoria dell'evoluzione sia stato anche un trionfo del positivismo. La dottrina comtiana, cauta e prudente, non aveva preteso di colmare i vacui tra i varii ordini della realtà, e se, in sostanza, era dominata dall'esigenza di risolvere le

differenze qualitative in quantitative, non aveva tentato di dare una spiegazione ultima delle differenze e del loro progresso. Il positivismo comtiano, anche in questo affine al materialismo del settecento e della prima metà dell'ottocento, è essenzialmente statico, poichè infine anche i tre celebri stadii comtiani della storia della civiltà corrispondono a tre fasi della conoscenza di una realtà stabile nelle sue leggi e antistorica nelle sue manifestazioni. L'evoluzione invece, specie nella forma più ricca e completa datagli da Herbert Spencer (per non parlare del sistema häckeliano, la cui parziale derivazione della metafisica spinoziana è stata apertamente confessata), porta evidenti tracce di intrusioni metafisiche. Il determinismo di Spinoza, la continuità e gli infinitesimi di Leibniz, il divenire di Hegel sono stati, più o meno largamente e consciamente, messi a contributo per costruire lo specioso edificio della filosofia evoluzionistica.

Un ritorno alle esigenze fondamentali, teoriche e pratiche, del positivismo comtiano, ma complicato con un rinascimento della psicologia empirico-sensistica del settecento, si osserva in quella terza fase del positivismo, che ben può dirsi italiana, perchè, sebbene verso la metà dello scorso secolo abbia avuto un illustre rappresentante nel Taine, essa non prosperò e non crebbe che in Italia. Il cosiddetto positivismo critico o empirio criticismo di parecchi moderni filosofi tedeschi è in verità (per quel che conosciamo dei complicati sistemi che lo rappresentano) ben più criticismo che positivismo, tranne forse per l'Avenarius, che contrariamente alle generali tendenze dei suoi connazionali, ha fatto all'indirizzo positivistico importanti concessioni.

Stimiamo inutile, dopo la critica esauriente che della psicologia del positivismo italiano ha fatto il De Sarlo nell'appendice ai suoi studi sulla filosofia contemporanea, di soffermarci a fare un'analisi della psicologia stessa. Meno inutile giudichiamo il rilevare alcuni nessi che questa collegano con la filosofia empirica inglese, che condusse alla Critica. Come la lockiana, così la psicologia ardigoiana è tutta fondata sull'atomismo psichico; le idee semplici della prima corrispondono alle sensazioni della seconda. Nell'una e nell'altra le idee propriamente dette (che il Locke chiamava idee complesse) si riducono ad aggregati di sensazioni; dall'Ardigò le categorie, quando non sono negate, sono del pari ridotte ad associazioni degli stessi atomi psichici. Ma (e qui si rivela la superiorità del filosofo inglese) il Locke,

intuendo l'importanza del problema gnoseologico, non negò l'attività del soggetto, benchè, col farla dipendere interamente da un'originaria ricettività, la riducesse a ben poca cosa; e non negò neanche la sostanzialità delle cose esterne, benchè l'idea di essa gli sembrasse confusa ed oscura. Solo nel pensiero di David Hume si notano i primi accenni ad una polverizzazione del soggetto psichico. Invece nella dottrina dell'Ardigò la gnoseologia, cioè la scienza dei rapporti del soggetto conoscente col suo oggetto, è gravemente pregiudicata, anzi resa impossibile dalla dissipazione dell'*io* e del non *io* nelle sensazioni, frantumi di cristallizzazioni intellettuali di determinati momenti del processo psichico. Quindi il movimento verso la Critica, che è nella filosofia empirica inglese e che venne accelerato dallo scetticismo di Hume, è al contrario nella psicologia ardigoiana, paralizzato, fin dai suoi inizî, dall'atomismo psichico.

Bisogna peraltro riconoscere all'Ardigò il merito di non aver mai confuso (come da altri positivisti si è fatto) la causa del positivismo con quella della Critica; chè anzi egli ha avversato Kant ed i neocritici non meno dei metafisici. Ed invero gravi e profonde sono le differenze che separano la Critica dal positivismo. Quella sostiene che, se la categoria è vuota, l'esperienza è cieca; questo si affatica a risolvere la categoria in dati empirici. L'una professa la contingenza dei fenomeni e la necessità dell'*io,* almeno formale; l'altro per contro proclama la necessità di quelli che la Critica chiama fenomeni, e (specie con l'odierno prevalere dell'indeterminismo) tende a negare la necessità degli ordini e delle leggi dei fenomeni stessi, vedendo anche nell'*io* un aggregato accidentale. Infine la Critica dubita della esistenza del mondo esterno, che per il positivismo è invece l'*ens realissimum*, benchè ridotto a serie di sensazioni, cioè di fatti interni.

Ma non meno profondi sono i contrasti del positivismo con la scienza. Della sua opposizione con l'odierna psicologia diremo brevemente appresso. L'evoluzione non è un concetto positivistico, perchè implica la nozione di virtualità, irriducibile a quella di fatto, o la nozione della contenenza obbiettiva del futuro nel presente, anch'essa in contrasto con le premesse della filosofia positiva, come ha dimostrato egregiamente il Tarozzi, il più conseguenziario dei nostri odierni positivisti.

Del resto l'evoluzione, lungi dall'essere una spiegazione filosofica della vita, ha d'uopo di essere filosoficamente spiegata; e ammessa, senza critica sufficiente, come legge fondamentale dei fenomeni biologici, può condurre a gravi errori, come, dopo il Virchow e il Quatrefages, han dimostrato tra gli altri il De Vries, il Quinton e, fra i nostri, di recente, il Carazzi (1). L'odierna geologia non esclude i movimenti catastrofici che, insieme con i diastrofici, han concorso a mutare la struttura e l'aspetto del nostro pianeta. L'ipotesi cosmogenica di Laplace, malgrado le modificazioni introdottevi, incontra sempre nuove difficoltà. La fisica e la chimica sono sempre state scienze più di relazioni che di fatti; di quelle relazioni che il positivismo invano si affatica a ridurre a fatti. Le matematiche han quasi ignorato la esistenza di una filosofia positiva. Ecco perchè alla crisi del positivismo corrisponde oggi un vigoroso sviluppo e un volgersi a nuovi orizzonti di quelle scienze fondate sull'osservazione e sull'esperimento, che il positivismo voleva prendere sotto la sua tutela. Ma se agl'incrementi odierni di dette scienze il positivismo è quasi estraneo, non è però estranea una delle esigenze fondamentali della filosofia positiva, e cioè il valore obbiettivo della conoscenza sensibile, o, che vale lo stesso, la realtà del mondo esterno che al senso si rivela. Il torto del positivismo non è stato quello di avere tentato di dimostrare quel valore e quella realtà, ma non di esservi riuscito.

II.

Mentre il positivismo, non senza esitanze e riluttanze, piegavasi ad ammettere l'esistenza di una psicologia distinta dalla fisiologia, dall'etnografia e dalla storia, la psicologia erasi già, per opera dell'Höffding, del James, del Wundt e di parecchi altri, liberata da tali pastoie ed eretta a scienza generale dei fatti interni. Per qualche tempo parve che la psicologia dovesse divenire la sintesi di tutte le scienze, abbracciando, oltre lo studio dei processi psichici, anche quello delle varie forme dell'attività dello spirito, che sono oggetto delle

(1) *Teorie e critiche nella moderna biologia,* 1906.

scienze morali, e dei contenuti dell'attività conoscitiva, che sono oggetto delle scienze matematiche, fisiche e naturali ([1]).

Ma se pochi sono oggi coloro che considerano la psicologia come la scienza universale, non pochi, come dianzi accennammo, son quelli che vedono in essa la radice di tutte le scienze, e si domandano in che modo i vari rami dello scibile si vengano dalla psicologia differenziando e distaccando. Noi chiameremo *psicologismo* una siffatta tendenza, e cercheremo di vedere in quali punti essa si allontani dal positivismo e in quali gli si avvicini.

Lo psicologismo si fonda sulla negazione dell'atomismo psichico, cui invece si tien saldo il positivismo, avvezzo a studiare i fatti della psiche con gli stessi metodi che quelli della materia, come peraltro aveva fatto un sistema filosofico assai meno materialistico del positivismo: l'herbartianismo. Per gli psicologisti e, possiamo dirlo con sicurezza, per la psicologia moderna, la vita psichica, cioè cosciente, si rivela invece non per isolati prodotti, ma per processi continui; non più quindi atomi psichici, ma un accadere psichico; non più determinazioni quantitative, ma valutazioni qualitative. Inoltre, mentre il positivismo tendeva a proiettare l'*io* nel *non-io,* lo psicologismo è dominato dall'opposta tendenza ed è travagliato dal problema del sorgere e differenziarsi del *non-io*, come mondo esterno, dall'*io*.

Tuttavia, insieme con queste differenze, che certo sono gravi e profonde, v'hanno tra positivismo e psicologismo non meno gravi e notevoli somiglianze. L'uno e l'altro sono antimetafisici, antiteleologici ed anche, bisognerà pur dirlo, anticritici. Il positivismo polverizza l'*io* ed il *non-io* nelle sensazioni; lo psicologismo risolve e fonde il soggetto e l'oggetto nell'unità dell'atto. Il primo è indeterminista, perchè non riesce a cogliere le relazioni tra i dati empirici isolati, e la determinazione è appunto una relazione; il secondo è indeterminista, perchè il determinare è l'atto del soggetto o dell'oggetto, ed esso non ammette soggetti ed oggetti oltre e al di sopra dell'atto. Tolta la determinazione, è tolto anche il fine, poichè il fine non si appalesa che come determinante; la pretesa « eterogenesi dei fini »

([1]) Di tale preponderanza della psicologia trattò l'ITELSON al *V Congresso Internazionale di Psicologia*, tenuto in Roma, in una comunicazione che non venne poi riprodotta negli *Atti* di quel Congresso.

del Wundt meglio direbbesi negazione sistematica dei fini. Lo psicologismo vuole una « psicologia senz'anima »; ma, dato pure che possa farsi una psicologia prescindendo dall'esistenza o meno di una causa metafisica dei fatti psichici, non potrà certo farsi senza l'*io formale* della Critica. Ora l'*io formale* della Critica non è fenomeno, perchè è anzi il soggetto dei fenomeni, e non è atto, perchè è, se non l'energia produttrice, il centro di riferimento dei propri atti.

Come principale rappresentante dell'indirizzo psicologistico, non considereremo l'Höffding, psicologo fedele, in principio, alla Critica, declinante talvolta verso il positivismo, ma sempre acuto e profondo nelle analisi, cauto ed accorto nelle sintesi; e neanche il James, in cui la tendenza psicologistica si associa con altre da questa ben distinte; bensì il Wundt, le cui vedute originali ed ardite e la cui vasta e varia dottrina impongono riverenza agli avversari, e dal quale ha avuto sviluppo ed autorità quella filosofia che vien detta « dell'attualità psicologica ».

La dottrina wundtiana sull'oggetto e l'ufficio della psicologia e sulle relazioni di questa con le altre scienze e con la gnoseologia, è stata esposta con molta chiarezza dal Villa (¹). « Dalla esperienza primitiva indifferenziata », così il Villa, « muovono due ordini diversi e divergenti del sapere: l'uno che si ferma alla esperienza diretta, l'altro che, partendo da questa, assurge via via ai concetti generali e astratti del mondo fisico. Il primo ordine dà origine al sapere psicologico...; mentre le scienze fisiche e naturali partono dalla distinzione astratta dell'oggetto da tutto quanto è soggettivo, eliminando dapprima i processi del sentimento della volontà, e infine anche tutte le qualità sensibili delle percezioni e delle sensazioni..... Il principio di causalità distingue..... i due modi onde l'esperienza procede a seconda che essa si assume nel suo significato diretto, immediato e psicologico; oppure nel senso obbiettivo, naturale, astratto. Nel primo caso essa è integrale, e comprende quindi, oltre le rappresentazioni e i concetti, anche i sentimenti e gl'impulsi; nel secondo caso essa lascia da parte gli elementi subbiettivi e si attiene ai soli concetti astratti..... La scienza si allontana quindi, per spiegare il mondo, dalla realtà sensibile, per assurgere alla realtà astratta, permanente e supe-

(¹) *Idealismo moderno*, pag. 259-260.

riore alla contingenza dei sensi. Tutt'altro è la conoscenza psicologica, la quale è essenzialmente intuitiva ed immediata ».

Come vedesi, l'esposta dottrina si fonda sull'assimilazione della conoscenza all'esperienza; per essa l'esperienza è una conoscenza immediata, la conoscenza intellettuale un'esperienza mediata. Ora noi pensiamo invece che la differenza tra esperienza e conoscenza non stia nella maggiore o minore immediatezza, ma bensì in ciò: che la esperienza non implica necessariamente un riferimento ad un oggetto, mentre invece la conoscenza è essenzialmente un rapporto tra un soggetto ed un oggetto. Noi sperimentiamo, ad esempio, piaceri e dolori; ma solo allora conosciamo il piacere o il dolore quando lo poniamo come oggetto di una *nostra* ricettività.

Kant, nella prefazione ai « *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* », aveva combattuto la possibilità di una psicologia positiva sol perchè l'oggetto di essa non avrebbe potuto osservarsi e determinarsi al modo degli oggetti delle scienze fisiche e naturali. In ciò Kant non bene si apponeva, perchè non solo l'osservazione esterna, ma anche l'interna ha valore scientifico, come già avevano provato con l'opera loro i filosofi inglesi detti empirici. Oggi poi si nega da parecchi valore scientifico alla psicologia, togliendo argomento dalle fini e sottili analisi del Bergson sui dati immediati della coscienza, con le quali si intende provare che i tipi e le forme della attività psichica altro non sono che momenti isolati e cristallizzati del processo psichico. Senonchè si può ammettere la giustezza di tutte o della maggior parte delle osservazioni del Bergson, senza trarne conseguenze contrarie all'esistenza di una vera e propria scienza psicologica. Questa invero non si propone di far rivivere la vita psichica vissuta e non pretende di ricostruirla integralmente, senza nulla detrarvi. La realtà, così psichica come naturale, è ineffabile e inesauribile; la scienza non pretende oggi di essere un'adeguazione della realtà, ma un'approssimazione progressiva alla realtà. La scienza non può conseguire il suo scopo, se non valendosi di simboli e di formule; la psicologia non isfugge a questa esigenza, perchè anch'essa ha d'uopo di simboli, e cioè di tipi logici, che più o meno bene rispecchiano la realtà, senza identificarsi con questa.

Ma se la psicologia non può essere, nè ha l'obbligo di essere un'esperienza immediata, nemmeno può dirsi che abbia per oggetto

tutta e sola l'esperienza immediata. La psicologia è una scienza, cioè una conoscenza, e come tale è un rapporto tra un soggetto e un oggetto. In essa però l'oggetto è costituito dal soggetto stesso, che fa oggetto della propria attività conoscitiva sè ed i suoi atti. È inevitabile che in questa specie di riflessione speculare dello spirito, l'immagine del soggetto, quale appare a questo, non sia in tutto identica all'originale; ma forse l'immagine del movimento è identica al movimento, posto che questo esista indipendentemente dall'immagine? Conoscendo il soggetto od i suoi atti, non si apprendono tuttavia le leggi della sua attività in quanto si dirige verso certi scopi, nè i criterî di valutazione dei suoi atti in rapporto agli scopi stessi. La psicologia non solo non può sostituire la logica, l'estetica, la morale e il diritto, ma non può da sola spiegarne le origini, perchè tutte queste discipline si riferiscono ad attività, con le quali il soggetto si dirige verso oggetti che stanno oltre la sua sfera interiore. Senza il bisogno di conoscere il mondo esterno non nasce la logica; senza la bellezza del mondo esterno non sorge l'estetica; senza la coesistenza di esseri intelligenti e volenti non vi ha morale, nè diritto. Altro invero è affermare che il soggetto sia la causa della sua attività; altro è sostenere che questa causa possa operare senza condizioni esterne. Se tali condizioni siano veramente esterne è ciò che dalla Critica si mette in questione; ma siffatta questione non potrebbe mai sorgere, senza aver prima ammesso l'esistenza di un soggetto e di un oggetto distinti nell'atto del conoscere.

Non solo la conoscenza, ma altresì il volere e i sentimenti spirituali e morali presuppongono la distinzione del soggetto e dell'oggetto; solo nelle forme inferiori dell'attività psichica tale distinzione non appare. Senonchè in queste il riferimento al soggetto è implicito fin da quella che può dirsi veramente esperienza immediata (ad es., il bagliore, che io vedo, è una *mia* sensazione visiva, il dolore che io provo in seguito ad una puntura è un *mio* dolore, ecc.); e il rapporto di dipendenza di esse da un oggetto esterno viene riconosciuto o può venir riconosciuto in appresso con la riflessione intellettuale. La vita psichica è essenzialmente vita di relazioni; il che non vuol dire certamente, come hanno preteso i materialisti e i positivisti, che il soggetto psichico sia sempre passivo; chè anzi passivo, in senso proprio, non è mai, giacchè anche la recezione è reazione, e cioè azione.

Nel passo riferito il Villa [1] pone come caratteristica della scienza del mondo esterno l'allontanarsi dalla realtà sensibile; altrove, coerentemente alle vedute wundtiane, sostiene che « ogni valore e ogni aspetto qualitativo è per necessità conoscitiva escluso da ogni considerazione puramente obbiettiva dell'esperienza ». È notevole questo capovolgimento delle vedute positivistiche: il senso diviene subbiettivo, l'intelletto puro obbiettivo; la psiche è fatta oggetto della conoscenza empirica, il mondo esterno dell'intellettuale. Ma noi ci domandiamo: è vero che la conoscenza del mondo, che diciamo esterno, sia puramente intellettiva e quantitativa? e quando anche fosse tale, basterebbe ciò per ritenerla obbiettiva?

Bisogna distinguere la sensazione dalla conoscenza sensibile, l'atto dell'uomo incolto, del bambino o dell'animale che vede alcun che, dall'atto dello scienziato che osserva la posizione di un astro o le indicazioni del termometro o del cronometro. Il primo è un atto di puro senso; il secondo è un atto insieme intellettivo e sensitivo. Gli atti psichici sono tutti, in maggiore o minor grado, uni e complessi. La vita psichica non isfugge solo alla partizione atomistica, ma anche all'analisi infinitesimale. L'atto della conoscenza sensibile implica una sensazione e al tempo medesimo un riferimento di questa ad un preformato ordine intellettuale. Ma da essa evidentemente non si può escludere il senso, il quale è l'alfa e l'omega di ogni nostra conoscenza nel campo delle scienze fisiche e naturali. Ed invero le differenti qualità sensibili ci muovono a cercare le loro cause e le ragioni delle differenze tra queste, e nella constatazione di differenti qualità sensibili consiste la *verifica* dell'avverarsi di un fenomeno. In fondo anche ogni verifica di quantità si riduce ad una misurazione, ed ogni misura negli strumenti indicatori si risolve in una misura di lunghezza, che si rileva con l'esperienza immediata, cioè col senso. Che nel corso delle indagini della fisica si introducano formule matematiche, che non corrispondono nè possono corrispondere ad alcun fatto reale, e

[1] *Op. cit.*, pag. 323. Veramente la teoria del Villa si allontana su questo punto da quella del Wundt, nel senso che le antitesi sono in quella più rilevate e con piu precisi contorni che in questa. Ma sebbene, con ciò stesso, crediamo che il Villa si allontani di più da quella che ci sembra essere la verità, dobbiamo notare che il pensiero dello psicologo italiano è qui più limpido e chiaro di quello dell'illustre tedesco.

che si creino fatti immaginari per necessità o utilità di ricerca, siccome han fatto rilevare il Duhem [1] e il Le Roy, ciò non contraddice al nostro assunto, perchè quelle formule e quei fatti immaginari non vengono creati per un giuoco dello spirito, ma per meglio conoscere la realtà.

Le quantità dei fenomeni fisici sono quantità di qualità; il segno = in fisica non indica identità matematica, ma corrispondenza. Noi determiniamo le unità delle varie serie dei fenomeni fisici, non certo arbitrariamente, nè in virtù di una necessità assoluta, e neanche per sola utilità pratica, ma per rendere comparabili le varie serie, e acquistare così possibilmente la conoscenza dell'ordine, che regna nella complessità del mondo fisico.

D'altra parte, poichè tutte le misure si risolvono in misure di lunghezza, cioè di distanza, noi non possiamo conoscere la quantità dei fenomeni acustici, fotici e termici, se non per i loro effetti o equivalenti meccanici, e solo per gli effetti ed equivalenti termici, fotici e meccanici possiamo penetrare nel mondo più misterioso dei fenomeni elettrici, magnetici e radio-attivi. L'osservazione del Montaigne, che noi conosceremmo meglio l'attrazione magnetica se questa si rivelasse ad un nostro senso speciale, conserva la sua importanza ancor oggi, malgrado i grandi progressi delle teorie elettro-magnetiche. La previsione dei fenomeni chimici col calcolo matematico è poi ancora una lontana speranza, e sono recenti e clamorosi i fallimenti di tutte le teorie bio-meccaniche fondate sul calcolo. Ma a che pro affaticarci a dimostrare che le scienze fisiche e naturali non sono soltanto quantitative, se neppur le matematiche sono tutte e sole scienze di quantità, poichè la geometria non può prescindere dallo spazio o dagli spazii, e l'*analysis situs* è scienza di soli rapporti spaziali?

Fra matematica e fisica non vi ha poi adeguazione, nè reciproca assoluta dipendenza. L'esigenza di calcolare il moto curvilineo ed il vario mosse a creare l'analisi infinitesimale, che è ben lungi, malgrado i suoi perfezionamenti, dal soddisfare a tutte le esigenze della meccanica. D'altra parte le funzioni, che possono non avere una derivata finita, il continuo del terzo ordine, lo spazio a n dimensioni, non sembrano, almeno finora, di aiuto alla conoscenza della realtà

[1] v. DUHEM, *La théorie physique*. Paris, 1906.

fisica. Tutte queste differenze ci mostrano, per il mondo naturale, come l'*ordo et connexio idearum* non si identifichi e non coincida sempre e necessariamente con l'*ordo et connexio rerum.*

Ma l'*ordo et connexio rerum* esiste oltre e fuori dell'*ordo et connexio idearum?* A tale questione la filosofia dell'attualità psicologica risponde attribuendo arbitrariamente valore obbiettivo alla quantità e a quelli che la Critica chiama elementi formali della conoscenza, in contrapposto alla qualità e agli elementi materiali Senonchè il concetto di obbiettività per essa non può aver senso, poichè tutto essa riduce al processo psichico, che, se non vuol concepirsi come soggetto o atto del soggetto, non potrà neanche divenire oggetto. L'attualità psicologica ignora la differenza dei due ordini soggettivo e oggettivo, ideale e reale; essa non può distinguere che tra processi più o meno complicati, tra valori più o meno elevati. Ora, posto pure che nella quantità e nell'astratto sia riposto un valore diverso e superiore alla qualità e al concreto, non perciò ne segue che quantità ed astratto debbano corrispondere ad alcun che, che sia oltre e fuori del processo psichico. La dottrina dell'attualità psicologica scivola in tal modo nell'acosmismo e nel solipsismo, poichè non ha modo di provare, nè che il mondo detto esterno sia veramente esterno, nè che la pluralità e coesistenza delle coscienze sia qualcosa di più e di meglio dell'illusione di una particolare coscienza. E così lo psicologismo, mentre tenta di eludere uno dei fondamentali problemi della Critica, cade inevitabilmente nelle più scettiche conseguenze del soggettivismo critico.

III.

Il ritorno alla Critica si fa oggi sentire in modo diverso nella filosofia pratica e nella teorica. Nella filosofia del diritto, dopo la critica (che crediamo definitiva) dell'empirismo fatta dal Petrone, si nota un risveglio di quella tendenza del criticismo, che più direttamente si contrappone alle vedute empiriche [1]. Oggi si comprende

[1] Veggasi la critica vigorosa del positivismo giuridico, fatta dal BARTOLOMEI sui *Lineamenti di una teoria del giusto e del diritto.* Gli stessi principî sono sostenuti negli scritti del DEL VECCHIO *(I presupposti filosofici della nozione del diritto)* e del RAVÀ *(I compiti della filosofia di fronte al diritto.* Roma, 1906).

che il diritto è categoria e non esperienza, necessità etica e non esistenza di fatto, dover essere e non essere. È questo il primo passo e il più importante per la costituzione di una filosofia del diritto; ma non può essere l'ultimo, perchè il diritto non è solo forma, ma anche contenuto, ed anche per il diritto vige il principio kantiano (poco rispettato, nel dominio della filosofia pratica, dallo stesso Kant) che se l'esperienza è cieca, la categoria è vuota.

Nella filosofia teorica Kant non ha oggi in Italia (come del resto non ha mai avuto in alcun paese) discepoli interamente fedeli. Ciò dipende da varie cause. Anzitutto la maggiore attrattiva sulle menti degli studiosi è esercitata dai sistemi e dai filosofi sistematici, e Kant non fu un filosofo sistematico, sebbene pochi filosofi sistematici siano stati coerenti al pari di lui. Inoltre la posizione storica della filosofia kantiana è delle più singolari. Il pensiero kantiano si trova al punto d'incrocio di due tendenze, che muovono l'una da Cartesio e l'altra dal Locke, e che dopo lui si continuano, l'una fino a Maine de Biran e a Paul Janet e l'altra fino allo Stuart Mill e al Taine. Per diverse che siano, queste due tendenze hanno un carattere comune importantissimo: la distinzione reale del soggetto e dell'oggetto, la quale conduce alla ricerca del termine medio, che è l'idea; donde l'importanza somma delle questioni sull'origine, formazione e valore conoscitivo delle idee. Dopo Kant, il dualismo del soggetto e dell'oggetto appare molto indebolito (tranne che in alcuni filosofi spiritualisti francesi, che in parte ritornano a Cartesio e in parte tentano vie nuove), e ad indebolirlo aveva contribuito la stessa Critica kantiana, riducendo il vero oggetto *(obiectum obiectivum)*, che è per essa il noumeno, ad una qualcosa in genere *(ein Etwas überhaupt)*, e contrapponendo all'*io* reale e sostanziale, da essa dichiarato inconoscibile, un *io* fenomenico, che si frantuma e si dissolve nei suoi stessi prodotti.

Nel fenomenismo critico del Renouvier la trasformazione del soggetto e dell'oggetto in meri fenomeni è compiuta; e d'altra parte, grazie alla penetrazione del senso critico e del relativo linguaggio, il sensismo dopo il Laromiguière e il materialismo dopo il Cabanis vengono a rompere ogni legame, il primo con lo spiritualismo e il secondo col sostanzialismo metafisico, e si fondono e si atteggiano a fenomenismo nella filosofia positiva del Comte.

Oggi pertanto dobbiamo cercare i vestigi del kantismo non nella scienza o filosofia del soggetto, nè in quella dell'oggetto, ma sì nella filosofia della conoscenza. Le *Erkenntnisstheorien* pullulano in Germania: da noi il neo-criticismo teorico è molto più timido, e di preferenza si occupa ad accumulare negazioni e dubbi, pronto a lanciare, contro ogni tentativo di realismo o di idealismo costruttivo, l'accusa di pensare e scrivere, come Kant non avesse mai scritto o pensato: ottima via per giungere al più comodo e beato nirvana dell'intelletto!

Per altro una tendenza, in parte benefica e che si può collegare col criticismo, è quella del cosidetto *economismo* o concezione della scienza e della filosofia come *economia dell' intelletto*. Tale tendenza esercita oggi da noi influssi molteplici sulla scienza e sulla cultura. Essa già si ritrova nell'Avenarius, il quale, come dicemmo, soggiace in parte all'influsso del positivismo (ed invero il porre come fattori primi dell'esperienza interna lo stimolo *(Reiz)* nervoso e l'ambiente *(Umgebung)* naturale e sociale fa pensare alla comtiana risoluzione della psicologia nella fisiologia e nella sociologia); ma insieme considera la scienza, e quindi la filosofia, come organizzazione e sistematizzazione della esperienza. Nella *Kritik der reinen Erfahrung* tale concetto viene sviluppato largamente, ma in modo complicato e in parte oscuro, nè senza mescolanza di elementi obbiettivi e subbiettivi. Più semplicemente il Mach vede nella scienza una semplificazione economica delle molteplici intuizioni sensibili. In fondo si tratta di un nuovo e più radicale nominalismo, senza le esitanze e i vestigi di filosofie anteriori, che si incontrano nello Stuart Mill; tanto più diverso dal nominalismo scolastico, in quanto questo, negando la realtà dei generi e delle specie, affermava energicamente quella degli individui, mentre l'odierno economismo risolve la nozione di individuo in una molteplicità di intuizioni.

Il buono dell'economismo sta nella critica, che esso istituisce, del concetto di legge; critica, nella quale esso viene in certo modo ad accordarsi con una filosofia tanto diversa, quale è l'indeterminismo idealistico del Boutroux. Invero, dopo il Comte e fino ad alcuni recenti positivisti italiani, che molto si avvicinano al Mach, ha dominato un concetto della legge dei fenomeni, che non può dirsi critico, nè scientifico. La legge interpretavasi come determinazione necessaria (e per fenomeni identici, costante) del fenomeno susseguente da parte

dell'antecedente. Non si rifletteva che il fenomeno, almeno in quanto oggetto di conoscenza, è una formazione mentale, dissolubile, almeno virtualmente, in costruzioni molteplici e diverse. Non si badava alla relatività delle somiglianze tra differenti fenomeni o serie fenomeniche: somiglianze ottenute mediante eliminazioni e non mai riducibili ad identità. Soprattutto non si sospettava l'origine metafisica e spinoziana del concetto di determinazione, il quale non avrebbe mai potuto e dovuto avere in un sistema fenomenistico quei caratteri di necessità e di rigore, che esso aveva, quando doveva esprimere le relazioni dei modi di una sostanza assoluta.

Il fenomeno, per il Mach e per gli economisti in genere, altro non è che l'*Erscheinung* kantiana allo stato grezzo, cioè non ancor distinta in forma e materia *(der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung)* ([1]). Ora le *Erscheinungen* sono, di lor natura, molteplici e contingenti; ma possono venir classificate e collegate in sintesi empiriche; quelle sintesi che Kant chiamava *sintesi figurative* e distingueva bene dalla sintesi concettuale, da lui detta *a priori*. Tali sintesi sarebbero appunto le cosiddette leggi scientifiche.

Non v'ha dubbio che molte delle cosiddette leggi formulate dagli scienziati altro non siano che sintesi empiriche; per esempio, le cosiddette leggi statistiche. Ma in questo caso la necessità non è nella sintesi, perchè non è nei termini di essa. Per ammettere una necessità intellettuale, è d'uopo ammettere un rapporto di necessità reale tra due termini. Ora i termini delle sintesi empiriche degli economisti non sono per sè nè necessari nè contingenti, perchè non sono che intuizioni, e la necessità e la contingenza non possono risiedere nel seno delle intuizioni stesse, ma sì nel rapporto di esse con il soggetto e l'oggetto, al quale si riferiscono. Ma il Mach, a differenza degli empiristi prekantiani, non ammette l'esistenza distinta di un oggetto, o piuttosto ne prescinde; quindi egli non può cogliere nè esprimere la differenza tra la sintesi empirica e la concettuale, e devesi contentare della prima rinunciando anche a spiegarla. E come potrebbe egli spiegare una sintesi, per quanto empirica, se nel suo sistema, come anche in tutti i sistemi positivistici, non vi è modo di

([1]) KANT, *K. d. r. V.*, I° Th. 31. Per queste e per le seguenti citazioni della *Critica della Ragion Pura*, abbiamo presente l'edizione di Lipsia, Hartknoch, 1799, conforme alla seconda.

distinguere neanche l'aspetto soggettivo dall'oggettivo dell'intuizione sensibile, l'*Empfindung* dall'*Anschauung?*

Il merito del Mach e degli economisti è tutto negativo, e consiste nell'aver distrutto un falso concetto del fenomeno, e quindi della legge scientifica e della scienza. Il fenomeno non è una realtà per sè stante; il concetto di legge non implica la determinazione di un fenomeno da parte di un altro; la scienza non ha quindi per suo oggetto cotali determinazioni. Ma la scienza non può neanche ridursi a mera semplificazione di dati empirici, a rappresentazione compendiosa del processo dell'esperienza immediata. In certo senso è vero il concetto dominante nelle teorie dell'Avenarius e del Mach, che le spiegazioni dei fenomeni si riducano a rappresentazioni; ma esse sono, non già rappresentazioni sommarie e sbiadite dei fenomeni stessi, bensì rappresentazioni intellettuali di cose, di ordini e di relazioni che dànno origine a fenomeni. Il Duhem, che ha tesoreggiato le osservazioni acute del Mach sullo sviluppo storico delle teorie meccaniche per mostrare quanto di soggettivo e di provvisorio è nelle teorie stesse, nota poi come noi siamo anche inconsciamente indotti ad ammettere che esista un ordine reale di cose, al quale le teorie scientifiche si vanno più o meno lentamente e laboriosamente approssimando (1). E per vero non può sfuggire all'illustre fisico francese che, se la realtà del mondo esterno deve ritenersi una chimera o deve ridursi ad un complesso inordinato di intuizioni sensibili, vana ed in tutto male spesa sarebbe l'attività intellettuale costruttiva dello scienziato. Dite all'astronomo che le sue teorie sono bensì capolavori di ordine e di simmetria, ma che non hanno in sè maggior verità di quelle illusioni ottiche, cui egli si affatica ad evitare, perfezionando gli strumenti ed i calcoli; e vedrete se egli si sentirà incoraggiato a continuare le sue ardue ricerche. Ma anche in quelle discipline, che hanno maggiore attinenza con la vita pratica, l'utilità non basta a spiegare i raffinamenti della teoria. Forsechè gli uomini non hanno costruito edificî solidissimi ed anche moli eccelse, molti secoli prima di conoscere la geologia ed i principii teorici della statica? Che se poi dovessimo, con i pragmatisti, che molto si giovano delle teorie degli economisti, ridurre la scienza a strumento di utilità in genere (di-

(1) v. DUHEM, *La théorie physique*. Paris, 1906.

ciamo in genere, perchè di pragmatismi ve n'ha parecchi e di assai diversa specie, dall'utilitario in senso stretto al religioso), il concetto stesso di scienza verrebbe ad essere distrutto. Perchè la scienza, se non *aequatio rei et intellectus*, come pretendevano la filosofia antica e la medioevale, o possesso integrale e definitivo della realtà, deve essere approssimazione progressiva dell'intelletto alla realtà.

IV.

La concezione economica e utilitaristica delle scienze matematiche, fisiche e naturali, è stata di recente, con accorgimento e genialità non comuni, coordinata da Benedetto Croce con la filosofia hegeliana, o piuttosto con quello che di detta filosofia si giudica dal Croce ancora vivo. Benchè la dottrina del Croce non rappresenti una tendenza viva e diffusa dell'odierna filosofia in Italia, crediamo di non doverne tacere, sì perchè essa risolve a suo modo e crede di superare il problema gnoseologico posto dal Kant, sì ancora perchè pensiamo che essa debba esercitare un benefico effetto sulla cultura del nostro paese.

Tale effetto (lo diciamo subito) non consiste per noi in una resurrezione parziale o totale del sistema hegeliano (il che noi non giudichiamo probabile, nè desiderabile); ma piuttosto nel rinnovato studio delle opere del sommo filosofo tedesco, la lettura delle quali basta, per gli spiriti vocati alla filosofia, a far compredere il senso vero delle questioni speculative e l'inanità di tante dispute che oggi affaticano, senza frutto, il cervello di tanti studiosi. Fino a ieri si parlava di Hegel dalla comune dei dotti in modo non sai se più assurdo o indegno. Da una parte si metteva in un fascio la metafisica hegeliana con la platonica e con la wolfiana; dall'altra si affettava di ignorare quanto le scienze storiche, filologiche e sociali, nella seconda metà dello scorso secolo, dovevano all'hegelianismo, e come lo stesso evoluzionismo, nella sua parte metafisica, fosse principalmente un'applicazione, infelicemente tentata, del divenire hegeliano al mondo fisico e biologico. I neo-critici non seppero perdonare all'Hegel le aspre critiche del *Sollen* kantiano, e non diremo che avessero tutto il torto. Ma essi non riflettevano che, se l'astro del *Sollen* rischiara la notte di quel gelido deserto, che è il mondo del fenomeno kan-

tiano, la sua luce non basta ad additare le vie da percorrere in esso; mentre in Hegel il senso profondo della realtà storica e sociale e delle sue esigenze correggeva in buona parte il difetto di un'etica non abbastanza formale ed ideale. Se non che le ire dei positivisti e dei neo-critici posteriori contro Hegel hanno la loro radice occulta e forse inconscia nell'incapacità di molti degli uni e degli altri, di abbracciare con la mente un sistema così ampio e rigoglioso qual era l'hegeliano. Il loro animo timoroso li costringeva a rimanere nella cosiddetta isola dell'esperienza, dove per vero non mancano le inondazioni e i terremoti (1).

L'Hegel, col suo bisogno di possedere e dominare la realtà, non poteva contentarsi di un reale corrispondente ad un concetto-limite *(Grenzbegriff)*, quale è il noumeno kantiano, posto come necessario « um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich auszudehnen » (2); ma doveva pensare, con la metafisica wolfiana, sebbene non nel senso di questa, « le determinazioni del pensiero come le determinazioni fondamentali delle cose » (3). Se non che, volendo evitare ogni dualismo e superare la posizione del pensiero e della realtà esterna come termini correlativi, nè volendo d'altra parte sacrificare la realtà all'Idea, dovè tentare un novello passaggio dalla Idea alla realtà naturale e spirituale. Non vi riuscì. Il Croce riporta (4) « il celebre passaggio dall'Idea alla natura, su cui tanto brevemente e oscuramente l'Hegel si espresse, e tante parole, ma nessuna luce, sparsero i suoi sostenitori », e poscia conclude (giustamente a nostro avviso) che l'Hegel si dibatte gagliardamente contro il dualismo, ma non ne esce. Nè questo è il solo passaggio oscuro della filosofia hegeliana. Un altro non meno oscuro e che ha più di tutti travagliato le menti dei neo-critici, è il passaggio dalla Idea, che è del e nel soggetto, all'Idea assoluta. L'enciclopedia delle scienze filosofiche, che comincia appunto dall'Idea assoluta, non lo contiene,

(1) Quanto qui diciamo della filosofia neo-critica e dei neo-critici vale naturalmente solo per la filosofia teorica. Nella filosofia pratica, ed in ispecie nella filosofia del diritto, l'opera dei neo-critici è stata (ed è specialmente oggi in Italia) veramente salutare, in quanto ha opposto una salda diga al dilagare dell'empirismo.

(2) *K. d. r. V.*, *Elementarlehre*, II. Th., I. Abth., II. Buch.

(3) *Scienza della logica*, Preliminari, § 28 (in *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tradotta da B. Croce. Bari, Laterza, 1907, pag. 35).

(4) *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, pag. 187.

ma esso va ricercato fra i più oscuri passi di quel libro non chiarissimo, che è la Fenomenologia dello spirito. Il vero è che tra il pensiero del Kant e quello dell'Hegel vi ha, come ben avvisano i neo-critici, un *hiatus* che la sola Critica non può colmare e che l'Hegel non ha colmato; nè crediamo abbiano torto quei criticisti che accusano l'Hegel di essere in parte tornato indietro al Kant, sebbene questa per noi non sia un'accusa.

Guardiamo infatti il sistema hegeliano, non tanto nei laboriosi processi deduttivi di certe parti, quanto nei nessi delle varie sue parti e dei *plexus* di quelle parti in ispecie, che appaiono meglio delineate e più perfettamente sviluppate. Se l'Idea potesse star da sè, senza riferimento alla Natura e allo Spirito, essa sarebbe lontana le mille miglia dalle idee platoniche e dal κόσμος νοητὸς dei neoplatonici. Ma poichè essa è anche o diventa Natura e Spirito, la sua posizione rispetto alla realtà naturale e spirituale non è troppo diversa da quella del νοῦς platonico rispetto alle *res*. E allora, come il νοῦς platonico è anche l'ὄντως ὂν e gli *universalia ante rem « non sunt extra Deum »*, così l'Idea assoluta è anche il Dio della metafisica prekantiana, come rileva lo stesso Croce; e il suo passaggio alla Natura e allo Spirito, se non si intende come creazione nel senso della teologia e metafisica cristiana, rimane tanto misterioso quanto la perilampsi plotinica. Ma l'Hegel inclinò talvolta al teismo, che fu apertamente professato dai più della destra hegeliana.

La Natura nel sistema hegeliano si presenta anzitutto come da meno dell'Idea e dello Spirito. L'Hegel infatti approva la definizione della natura come « la decadenza dell'Idea da sè stessa », qualcosa di analogo al *non ens* dei platonici, e aggiunge che « perfino il male è qualcosa d'infinitamente più alto che non i moti regolari degli astri e l'innocenza delle piante « [1]. Ma, d'altra parte, la Natura è anche l'Idea « nel suo esser altro » *(in ihrem Anderssein);* inoltre essa è un sistema, teleologicamente ordinato, di condizioni e mezzi per l'attuarsi dello Spirito, dal quale e nel quale essa viene pensata. Il finalismo della natura non si trova mai chiaramente affermato nell'Hegel, ma esso traspare dall'insieme e può dirsi veramente ovunque presupposto. Infine l'esistenza di gradi dell'essere nel mondo naturale è

[1] *Enciclopedia delle scienze filosofiche,* tradotta da B. Croce, pag. 200-201.

riconosciuta ed energicamente affermata, con esclusione della derivazione genetica del superiore dall'inferiore. Ora tutto questo, compresa anche quella contingenza delle singole cose naturali, che ha la sua ragione non sufficiente, ma deficiente, nell'impotenza (*Ohnmacht*) della Natura stessa e che non reca pregiudizio al suo complessivo disegno, ci risospinge alla metafisica platonica e all'aristotelica, le quali, in forma diversa ed in diverso grado, svolsero un'analoga concezione organica e teleologica del mondo naturale.

Da ultimo, per quanto riguarda lo Spirito, la concezione eminentemente progressiva dello svolgersi di esso diversifica profondamente la filosofia hegeliana dalle antiche e medioevali, e le dà un carattere spiccatamente moderno. Si noti peraltro che la teoria hegeliana della corporalità come esteriorità dell'anima (teoria profonda se altra mai e buona a tòr via di mezzo molte difficoltà e garbugli degli odierni psicofisiologi) e molto affine alla teoria aristotelica dell'anima come ἐντελέχεια..... σώματος φυσικοῦ δυνάμει Ζωὴν ἔχοντος; come rivendicando all'animale l'automovimento e il determinare « da sè stesso il suo luogo » [1], l'Hegel si ricollega con Aristotele e con gli aristotelici, che del *motus ab intrinseco* avevan fatto la caratteristica dell'essere vivente. Si noti ancora che la dottrina hegeliana dello Stato è, nelle sue linee fondamentali, greco-romana, e quel porre la πολιτεία al sommo dell'attività morale ci riconduce all'antica vita ellenica più ancora che alle dottrine morali dei filosofi greci, sempre tendenti, chi più e chi meno, all'ascetismo.

Tali rassomiglianze della filosofia dell'Hegel con le antiche non ci sembrano nè poche, nè lievi, nè accidentali. Ora noi ci domandiamo: dove sta il *momento critico* della filosofia hegeliana? A tale domanda non è stata data, nè si potrebbe dare altra risposta che una di queste due o tutte e due insieme: nella dialettica degli opposti o nella fenomenologia dello spirito. Vedremo appresso come la dialettica degli opposti perda il suo carattere critico col passaggio alle filosofie della Natura e dello Spirito, le quali con buon accorgimento dal Croce sono state soppresse. La fenomenologia poi non ispiega, come dicemmo, il passaggio dall'idea del soggetto all'Idea assoluta. Essa, o si intende come storia e sviluppo del soggetto conoscente, e

---

[1] *Loc. cit.*, pag. 309.

rimane tagliata fuori dal rimanente corpo della filosofia hegeliana, che ha il suo nucleo nella idea assoluta; o si intende come sviluppo di una fase prelogica e predialettica dell'Idea assoluta, e allora, per tacer d'altro, non si comprende come questa possa, prima e fuori della Natura e dello Spirito, distrigarsi dalla conoscenza sensibile; o infine la si considera come un capitolo della filosofia dello Spirito (che ci sembra la ipotesi più plausibile), abbracciante in sè la gnoseologia, e allora noi vediamo in ciò una conferma del carattere oggettivo e anticritico della gnoseologia hegeliana. Se invero la Natura e lo Spirito non sono mere costruzioni intellettuali del soggetto, e se d'altra parte sono, per questo, oggetto di conoscenza, dobbiamo concludere che dunque Hegel torna al punto di vista della relazione tra la cosa e l'intelletto, che è quello discusso nella critica kantiana. Le questioni, cui accenniamo di volo, meriterebbero la più profonda discussione. Noi intendiamo qui solo di rilevare a quali controversie darebbe luogo una rinascenza dell'hegelianismo.

Il Croce, con un colpo netto, recide dal sistema hegeliano la filosofia della Natura e quella dello Spirito, e solo mantiene la filosofia dell'Idea, che, avulsa dal rimanente del sistema, cambia in tutto significato e carattere. Per l'Hegel gli universali sono *ante rem*, nell'Idea; *in re*, nella Natura e nello Spirito; *post rem*, nello Spirito conoscente, che dalla certezza sensibile si solleva al sapere assoluto. Le tre posizioni della scolastica sono mantenute, benchè assumano tutt'altro significato. Invece, per il Croce, l'universale sta al sommo della realtà, e l'intuizione sta al di qua dell'universale. Intuizione e universale sono due stadii successivi della coscienza [1], fuori e oltre i quali non vi è nulla.

Il Croce insiste sulla diversità degli universali dagli astratti, che sono i *summa genera* delle intuizioni. L'universale è organismo, non meccanismo; non esclude, anzi include in sè le distinzioni. Fra gli universali può essere opposizione; fra gli astratti non può esservi che distinzione. La distinzione non impedisce, anzi rende possibile l'unità concreta del concetto filosofico [2]. Il concetto non è *rappresentazione generale;* non v'hanno concetti empirici o psicologici, poichè il vero

(1) *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, II.
(2) *Ciò che è vivo e ciò che è morto*, ecc., I.

concetto è logico; i congegni delle rappresentazioni generali, dei quali hanno bisogno le scienze matematiche, fisiche e naturali, sono *pseudoconcetti* (¹). Le stesse scienze hanno carattere pratico ed economico, non conoscitivo.

Noi conveniamo nel ritenere che le sintesi empiriche non sono concetti. Il Kant non confonde il *Begriff* con la *Synthesis der Apprehension:* l'unità, che si ottiene collegando le categorie con una materia fornita dall'esperienza, con l'unità, che deriva dalla sintesi di un molteplice sensibile e nella quale si astragga dalla determinazione temporale e spaziale. Del resto i gradi e gli stadii dell'attività sintetica dell'intelletto umano sono varii; nè il Kant nella *Critica della Ragion pura*, o l'Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* li han tutti enumerati, anzi l'uno e l'altro han troppo intellettualizzato le forme inferiori e più empiriche dell'attività stessa.

Il concetto è unità di forma e di materia, di categorie e di esperienza; senza categorie non v'hanno concetti. Inoltre il concetto è sempre psicologico rispetto al soggetto, onde emana, ed è sempre logico, per la funzione conoscitiva che esso compie. Le sintesi empiriche non sono inutili, ma la loro utilità sta nell'essere stadî preliminari e preparatorî del concetto.

Se non che il concetto *secondo le categorie*, che dal Croce è detto concetto puro e che è il solo vero concetto, non è già proprio soltanto del pensiero filosofico, ma del pensiero umano in genere. Altra cosa è formulare filosoficamente i concetti, altra è definire i concetti, altra infine è pensare per concetti. Senza concetti, oscuri o chiari, confusi o distinti, falsi o veri (ma questa terza dicotomia, per il Croce, che non ammette una realtà fuori dell'intelletto, non ha senso), non si pensa. Quando un uomo del volgo dice: Tizio è buono, egli collega la categoria della bontà all'intuizione di Tizio, e pone in essere un concetto. La sintesi della forma e della materia, esplicita nel giudizio, è implicita nel concetto. Il concetto è un giudizio implicito; il giudizio è un concetto esplicito. La questione se prima nasca il giudizio o il concetto non ha pertanto, ci sembra, quell'iml'importanza vitale che alcuni le attribuiscono. Perciò ha ragione il Croce di sostenere che il concetto « non ha, sopra di sè, alcuni ele-

(¹) *Lineamenti di una logica*, ecc., V.

menti logici che lo guidino e lo regolino », perchè tali elementi esso li contiene invece dentro di sè. La *logicità* non è la logica; questa è (con buona pace del Croce) non tutta la filosofia, nè il sommo grado della filosofia, ma elemento e condizione della filosofia e della scienza; mentre la logicità è qualità essenziale di ogni essere umano che attualmente sia tale. Ma appunto perciò il formare concetti, l'elevarsi dall'intuizione al concetto, è un requisito, non per il filosofo, ma per l'uomo.

Se la sintesi delle categorie con l'esperienza si attua nel sapere volgare, a maggior ragione essa ha luogo nelle scienze particolari. Certo queste scienze han bisogno e si avvalgono di sintesi empiriche, ma mirano ai concetti veri e propri, e possono riuscire a possederli. Tali concetti non sono sempre e necessariamente quelli della filosofia. Per esempio, i concetti della fisica non si ritrovano tutti nella filosofia della natura, nè quelli della giurisprudenza nella filosofia del diritto. La comprensione e l'estensione dei concetti variano l'una e l'altra in senso inverso, passando dalle scienze speciali alla filosofia; ma sempre, o siano scientifici o filosofici, i concetti sono organismi, costituiti di forma e di materia, e non aggregati di note.

Questioni gravissime, per ogni filosofia degna di questo nome, sono quelle della natura, determinazione e classificazione delle categorie. Per il Kant le categorie sono gli elementi *formali* della conoscenza; per l'Hegel e per il Croce sono « i concetti supremi, i supremi predicabili ». Per l'Hegel però le categorie sono a un tempo concetti e modi dell'Essere, in quanto Natura e Spirito; dopo la *Scienza della logica,* noi le ritroviamo nella *Filosofia della Natura e dello Spirito*, il che per il Croce non ha senso. Ora, tolto di mezzo l'oggetto esterno della conoscenza, un altro problema si presenta: qual'è il rapporto delle categorie con le intuizioni sensibili? Per il Croce due sole delle categorie aristoteliche hanno rapporto immediato con le intuizioni: l'individualità e la sostantività; le altre esprimono forme diverse dell'attività del pensiero. Ma chi non vede che l'individualità e la sostanzialità, ridotte a modi dell'intuizione, hanno valore solo relativo e accidentale? In vero ogni intuizione può, con l'analisi, risolversi in altre più semplici, e così via all'infinito. La sostanzialità poi può attribuirsi o negarsi all'intuizione, secondo il punto di vista della ricerca, finchè si rimanga nel campo dell'inda-

gine empirica; ma, in filosofia, sostanza e intuizione si escludono, e se si ammette che l'intuizione, o apparenza, non sia l'apparenza di un che di diverso da essa e che è appunto la sostanza, il nome di sostanza si riduce a un nome vano. Le altre categorie, che per il Croce sono modi del pensiero, perdono la loro importanza quando l'oggetto del pensiero sia ridotto all'intuizione. Certo noi non possiamo pensare *storicamente* le serie e il corso delle intuizioni senza lo spazio e il tempo, nè possiamo misurare le intuizioni stesse senza la categoria di quantità; ma se noi, pensando, dobbiamo *adoperare* le categorie, chi ci fa obbligo di farne oggetto di conoscenza filo sofica? E se tutta la filosofia si esaurisce nella ricerca delle categorie, a che altro la filosofia si riduce se non alla ricerca di un modo di coordinare e classificare le intuizioni? E allora val la pena di travagliarsi tanto il cervello, se l'intuizione può essere vissuta senza venir pensata, e se il pensiero altro ad essa non aggiunge che un certo *arrangement*? E questa è la filosofia, che dovrebbe rendere inutile la scienza, come funzione conoscitiva?

La dialettica degli opposti non può avere per il Croce lo stesso valore che per l'Hegel. Nella filosofia hegeliana quella dialettica rappresenta il momento critico, che diviene dogmatico col passaggio dalla Idea alla Natura e allo Spirito. Nel *Logos* gli opposti coincidono; nella Natura e nello Spirito non possono che escludersi, e se di fatto talora si conciliano, tale conciliazione non è una coincidenza, ma o la vittoria di uno sull'altro o la transazione fra l'uno e l'altro. Per il Croce il momento critico rimane eternamente tale, poichè l'Idea non è anche e non si fa Natura e Spirito, ma resta solo ed eternamente Idea. Ora l'Hegel, in fondo, non ispiegò la Natura e la Storia con l'Idea, ma cercò l'Idea nella Natura e nella Storia, che già conosceva. Il Croce, meglio avvisato, non tenta di spiegare nè la Natura, nè la Storia; ma è costretto a fare della lotta, del contrasto, dell'opposizione, l'essenza stessa della realtà. In tal modo il problema etico si trasforma in problema storico, o, per dir meglio, viene immerso e scompare nella Storia, che non è buona, nè cattiva, perchè non è responsabile. Ed in vero l'imperativo etico non è estraneo alle opposte direzioni della realtà, ma impone di seguirne una, combattendo l'altra. Il Croce trova che « la concezione della vita era nell'Hegel tanto filosofica, che in essa trovano la loro giustificazione,

secondo i casi, e la conservazione e la rivoluzione e la restaurazione » [1]. Noi comprendiamo che nella vita sociale l'esistenza e il conflitto di correnti opposte sono inevitabili, e che, fino ad un certo punto, ciò è bene; ma se due correnti tendono ad eliminarsi e non sono ugualmente buone, noi, se dobbiamo essere non soltanto spettatori, ma anche attori, dobbiamo cercare quale è la migliore o meno cattiva, e, se operiamo per l'una, non possiamo a un tempo favorire l'altra « per la contraddizion che nol consente ».

La conclusione, alla quale mira la filosofia del Croce, è la « riflessa intuizione storica », nella quale egli vuole che l'uomo si acqueti completamente [2]. Noi pensiamo invece che, se fine è l'intuizione storica, e sia pur riflessa, la filosofia come mezzo sia troppo e troppo poco. È troppo, perchè la serie dei fatti storici può venire, anzi deve venire coordinata secondo concetti, che sono oggetto della filosofia, ma non ci dà la realtà assoluta di questi concetti, o almeno non ce la dà in quanto è storia. Noi non potremo costruire la storia del diritto, della religione, dell'arte, senza sapere che cosa siano il diritto, la religione e l'arte; ma noi non dobbiamo cercare nella storia come tale l'attualità dell'idea del diritto, nè della religione, nè dell'arte, poichè tali idee oltrepassano, nel loro àmbito, qualsiasi contenuto storico. È troppo poco, perchè nessuna speculazione filosofica, e men che mai una speculazione che abbia per suo ultimo termine la ricerca delle categorie, potrà esaurire la molteplice ricchezza del mondo storico. La ragione, di cui le categorie sono strumenti, è sempre ragione di qualche cosa, e per l'appunto di qualcosa che in certo modo precede e pone in movimento la ragione. Ma questa qualcosa non potrà essere la semplice intuizione, che è tanto da meno della ragione e che del resto la contiene virtualmente (con molta profondità l'Hegel stabiliva che *nihil est in sensu nisi prius fuerit in intellectu*). Ciò che sorpassa e ragione e intuizione è l'Essere in sè, dal quale ragione e intuizione procedono e al quale tendono ad approssimarsi.

Il Croce, il cui hegelianismo è assai più logico e conseguente di quello di molti antichi e moderni hegeliani e del cui vigoroso e ingegnoso sistema non abbiamo certo preteso di fare un'adeguata critica

---

[1] *Ciò che è vivo e ciò che è morto*, ecc., pag. 64.
[2] *Lineamenti*, ecc., IV.

in questi brevi e frammentari cenni, lancerà l'accusa di dualismo a chi oserà parlare di un essere che stia fuori e oltre il pensiero. Ma a noi tale accusa non fa paura e proseguiamo liberamente per la nostra via.

V.

Noi pensiamo che l'essenza stessa del problema gnoseologico stia nella distinzione *reale* del soggetto e dell'oggetto. Negato l'uno di questi termini, il problema gnoseologico perde il suo significato; ed infatti per i neo-critici e per i soggettivisti più o meno critici, la verità altro non è che un modo di essere del soggetto; del qual modo si potrà discutere se valga meglio di certi altri. Abbiamo di recente visto ridurre a *finzioni* i valori etici, sostenendo che questo era il miglior modo di riconoscerne e assicurarne l'eccellenza. Similmente si è tentato di ridurre a finzioni utili o comode le teorie della scienza.

Il Kant non la pensava a questo modo. Egli mantenne il dualismo del fenomeno, che è nel soggetto, e del *noumeno* che è fuori del soggetto; ma, avendo ridotto il *noumeno* ad *ein Etwas überhaupt*, aveva con ciò stesso finito per escluderlo dalla scienza. Egli rappresenta il grado estremo della ricerca gnoseologica. Dopo di lui non restava che fare un passo: distruggere il *noumeno*. Fatto questo, il problema gnoseologico diviene superfluo. Pertanto, in fatto di critica, oltre il Kant non si va; si può essere più empirici o più metafisici, non più critici di lui.

Gioverà richiamare i precedenti della storia della gnoseologia. La filosofia antica (ed anche la medioevale, che in questo fu una fase dell'antica) non aveva conosciuto il problema gnoseologico. Tutti i filosofi e le scuole filosofiche dell'antica Grecia, tranne i Sofisti e gli Scettici, pensarono che non solo il reale fosse conoscibile, ma che ufficio della scienza potesse o dovesse esser quello di immettere di un sol tratto l'intelletto nel possesso pieno e definitivo della verità.

Nella filosofia platonica le Idee sono ad un tempo pensiero ed essere; ma anche nella filosofia aristotelica vi ha un eccesso di obbiettivismo. Per Aristotele il vero intelletto conoscente è il νοῦς παθητικός, che riceve le idee belle e formate. È vero che Aristotele pone anche un νοῦς ποιητικός, del quale non bene si riesce ad inten-

dere la misura e l'ufficio; ma sembra che esso νοῦς ποιητικός sia piuttosto l'intelligibile (il νοητόν) o una virtù suprema che informa dell'intelligibile il νοῦς παθητικός. In ogni caso, il νοῦς ποιητικός non è soggetto. I neo-platonici e Alessandro d'Afrodisia fecero un breve passo verso il riconoscimento dell'attività del soggetto, col trasferire in questo il νοῦς ποιητικός. Un passo innanzi venne ancora fatto da Tommaso d'Aquino, che meglio descrive e rileva l'azione del conoscente; ma anche nella dottrina tomistica l'intelletto paziente e lo agente sono due facoltà sovrapposte e non ben coordinate, e tutto l'ufficio dell'intelletto agente si risolve nell'esprimere la specie intelligibile (che l'intelletto paziente ha già ricevuto bella e formata) traducendola nel concetto, che è perciò detto *verbum mentis*.

Nella filosofia cartesiana bisogna distinguere il problema del criterio della verità da quello dell'origine delle idee. Circa il secondo problema, l'opposizione di Cartesio alla Scolastica è molto minore che per il primo. Ed invero tanto le idee innate quanto le provenienti dal senso si presentano già formate allo spirito. V'hanno bensì le idee-fattizie, che sono opera dello spirito; ma esse si riferiscono ad oggetti artificiali ed arbitrarî (1).

Il primo a rilevare l'attività dello spirito nella formazione di idee corrispondenti ad oggetti reali fu il Locke, che non a torto viene perciò considerato come il primo filosofo critico. Per lui però le idee semplici sono un riflesso delle cose, e solo le idee *complesse* vengono formate dallo spirito, mediante aggregati di idee semplici. Come è noto, Locke considerò le categorie come idee complesse; ciò non gli agevolò di certo la soluzione del problema del valore conoscitivo di esse. La dottrina di Locke sul valore reale dell'idea di sostanza è alquanto incerta (2); ma in fondo egli rimane dualista e sostanzialista.

Leibniz pose alquanto meglio in rilievo la circostanza che le idee complesse o composte (da lui ridotte a tre classi: modi, sostanze e relazioni) sono combinazioni del soggetto conoscente (3), formate di

(1) Vedi la *Troisième méditation* (abbiamo presente l'edizione delle *Oeuvres*, Paris, Charpentier, 1842).

(2) *Essay*, l. IV. c. IV, § 12.

(3) V. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. II. c. 12 (citiamo dall'edizione di Amsterdam e Leipzig, Schreuder, 1765).

idee semplici. È noto come Leibniz, innatista per eccellenza, alla distinzione cartesiana di idee innate, empiriche e fattizie, sostituisse quella di idee attuali e abituali. Le idee complesse possono risultare composte da idee attuali e abituali: ma qual'è il valore conoscitivo? Un filosofo provveduto di minor senso della realtà si sarebbe contentato del duplice criterio della verità da lui posto, quello cartesiano della veracità divina e quello dell'armonia prestabilita. Invece Leibniz comprese che non potevasi agguagliare i possibili ai reali e volle stabilire un criterio per riconoscere la conformità al reale di certe idee complesse; ma in ultimo non seppe far di meglio che ritornare agli *archetipi* delle cose, di platonica memoria (1).

Il Kant nella *Critica della Ragion pura* ci diede un'analisi dei processi del soggetto conoscente nella costruzione del mondo intellettuale, che potrà esser riveduta nei particolari (giacchè il Kant, da buon tedesco, amava molto le distinzioni e le creazioni di nuovi termini, non sempre tenendo presente l'adagio scolastico; *non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem)*, ma che nel suo complesso rimane insuperata e insuperabile.

Il Kant comprese meglio di Locke che la realtà è un tessuto non di sole qualità sensibili, ma di ordini e di relazioni, e che la forma non è derivabile dalla materia. Comprese meglio di Leibniz che le categorie non sono idee belle e compiute per sè, ma elementi formali delle idee. Se non che non volle ammettere la realtà obbiettiva di un mondo corrispondente alle costruzioni intellettuali dello spirito, insistè sulla soggettività della forma e della materia del conoscere, e ridusse il vero oggetto, che è il *noumeno,* ad una vaga nebulosa. Con questo egli continuava e accentuava il movimento verso lo scetticismo iniziatosi con Locke e intensificatosi con l'Hume; mentre nella sua concezione deterministica e meccanica del mondo fenomenico, subiva l'indirizzo cartesiano che aveva avuto la sua più genuina e compiuta espressione nel determinismo di Spinoza.

Noi pensiamo che le costruzioni del nostro intelletto, in quanto sono logicamente necessarie, siano o tendano ad essere la riproduzione, secondo le interne leggi dello spirito, di una realtà che sta fuori di questo. Nessuno oggi vorrà ammettere agli onori della cri-

(1) V. *Ib.*, l. IV, c. 4.

tica l'antico obbiettivismo che proiettava nel mondo esterno gli atti e i prodotti del nostro spirito, quali sono le sensazioni e le idee; ma per evitare questo eccesso, si dovrà incorrere nell'altro di negare che a tali atti e prodotti corrispondano oggetti reali? Soggettiva è la sensazione; ma da ciò non segue che alle diverse qualità sensibili non corrispondano modi diversi del mondo esterno. Soggettive sono le categorie; ma cio non toglie che esse esprimano o riflettano modi dell'essere. Togliete di mezzo le sensazioni, e con i soli elementi formali della conoscenza, non potrete costruire che un sistema di vuote astrazioni. Eliminate gli elementi formali, e vi troverete innanzi ad un caos di sensazioni. Escludete l'oggettività della forma e della materia, e la scienza si ridurrà ad un giuoco dello spirito, a una costruzione arbitraria.

Dunque senso e intelletto, empiria e categorie devono corrispondere alla realtà. Questa corrispondenza può essere solo virtuale o più o meno attuale, relativamente perfetta o imperfetta. La relatività della scienza fa che questa sia progressiva, e contenga sempre un che di provvisorio e di arbitrario, destinato a diminuire gradualmente. Nè mancano gli arresti, le deviazioni, i ritorni, che però rimarrebbero anch'essi inesplicabili, se non si considerasse la scienza come una via verso la verità.

Si obbietta che ciò vale per il mondo naturale, che è dato a noi, uon per il mondo spirituale, che è fatto da noi. Ma innanzi tutto il fatto umano, quando è veramente fatto, cioè passato, è una realtà conoscibile al pari del fatto naturale.

La norma poi dell'operare umano non è riducibile al fatto, ma nondimeno è oggetto di conoscenza; sol che non va pensata sotto la categoria dell'esistenza, bensì sotto quella della necessità, e fondasi non sulla conoscenza dei fatti, ma su quella dei valori. La necessità però esclude così poco la realtà, che la presuppone; essa infatti non è realtà, ma esprime un rapporto fra reali. Togliete la realtà degli esseri umani e avrete con questo tolta la necessità dei rapporti morali e giuridici, che fra essi intercedono. Vero idealismo è quello che non confonde l'ideale col reale; falso e sconsigliato idealismo quello che pretende mantenere l'ideale negando il reale.

La filosofia è per noi la giustificazione e la sintesi del sapere, quale la definiva Luigi Ferri. Come giustificazione del sapere, essa è

gnoseologia, cioè esame del valore conoscitivo degli elementi formali e materiali della conoscenza. Se tale ricerca conduce a conclusioni negative o agnostiche circa la conoscibilità del reale, è inutile andar oltre. Ma se, come noi crediamo, quella ricerca perviene a conclusioni affermative, spetta alla filosofia, oltre a questo primo ufficio critico, un supremo ufficio sintetico. Essa dovrà coordinare in armonico sistema i risultati delle varie scienze, e cercar di dare una complessed organica rappresentazione intellettuale dell'Essere, dei suoi ordini e delle sue leggi. Che in tale lavoro di sintesi, la fantasia, il sentimento e la volontà cooperino con l'intelletto, non è a maravigliare, perchè ciò accade, sebbene in grado alquanto minore, nella creazione delle teorie scientifiche. La filosofia ed anche la scienza hanno con l'arte somiglianze, che non v'ha ragione di dissimulare. La scienza è sintesi principalmente necessaria, mentre l'arte è sintesi principalmente volontaria; ma tutte le attività dello spirito, sebbene in vario modo e in diverso grado, hanno parte nella produzione dell'una e dell'altra.

CAP. III.

Le categorie e il loro significato teorico e pratico.

Nel precedente capitolo abbiamo accennato le ragioni, per le quali riteniamo di non potere accedere a certi modi, oggi predominanti, di considerare il problema gnoseologico; e senza ambagi e reticenze abbiamo dichiarato di accettare una soluzione obbiettivistica e dualistica del problema stesso. Ora, chiarendo un po' meglio il nostro pensiero, diciamo che ogni filosofia o sistema filosofico ha il *suo* dualismo (anche Hegel, come ha riconosciuto il Croce, è dualista!), come il *suo* monismo e il *suo* pluralismo; perchè nessuna filosofia o sistema filosofico potrà mai ridurre gl'irreducibili nè conciliare gl'inconciliabili. Il nostro dualismo in parte ci riconduce alla filosofia antica, in quanto pone la realtà, distinta dal soggetto, del contenuto della conoscenza sensibile ed intellettuale; in parte riconosce con la filosofia moderna, da Cartesio, e meglio ancora, da Locke in poi, che il reale non è in sè, *quale* è nel senso e nell'intelletto; in parte ammette

con la Critica kantiana che la conoscenza è essenzialmente sintesi e il sapere è una costruzione intellettuale. Non è agevole armonizzare questi tre punti di vista, e sopratutto è malagevolissimo dimostrare l'esistenza reale dell'oggetto del senso e dell'intelletto. Il Galluppi, che consacrò a tale dimostrazione il suo profondo acume e la sua diligenza analitica nel *Saggio filosofico sulla critica delle conoscenze umane,* non sembra vi sia in tutto riuscito. Noi qui scriviamo per la filosofia del diritto e non di filosofia teorica; epperò ci limitiamo per ora a postulare quell'esistenza reale in vista delle altissime esigenze di ordine pratico, che con essa si connettono; e, sebbene non immemori dell'adagio scolastico: *adducere inconveniens non est solvere argumentum*, crediamo tuttavia che, se pur si pretenda una dimostrazione di quell'esistenza reale, essa non possa darsi che *ab absurdo.*

Tuttavia, per meglio precisare il carattere e i limiti del nostro obbiettivismo, crediamo necessario esporre in breve la nostra concezione delle categorie e del loro significato e valore, essendo questa, per ogni filosofia non empirica, la preliminare e più importante delle questioni.

I.

Noi non possiamo accettare la distinzione, ammessa da alcuni filosofi, delle categorie in grammaticali, logiche e gnoseologiche od ontologiche, Per noi in tanto le categorie sono termini del linguaggio, in quanto sono funzioni del pensiero, ed in tanto sono funzioni del pensiero in quanto corrispondono a modi dell'essere. Grammaticalmente le categorie sono come il tessuto connettivo ed il motore di quell'organismo che è il linguaggio; logicamente esse sono gli elementi formali dei concetti; ontologicamente esse sono le supreme determinazioni dell'essere, espresse dai superiori predicabili. Noi pertanto le considereremo principalmente nel loro valore ontologico.

Non istaremo qui a ripetere le distinzioni e le classificazioni delle categorie di Aristotele, di Kant e di Hegel, che crediamo famigliari a chiunque abbia anche una elementare cultura filosofica; nè rifaremo la critica di tali dottrine o di altre, proposte da minori filosofi. Una tale critica finirebbe con l'involgere tutti i fondamentali problemi della filosofia, che con la ricerca delle categorie si collegano.

Noi proponiamo una nostra distinzione e classificazione, che ci sembra fondata su elementi non trascurabili, riservandoci di correggerla e modificarla, se ne sarà il caso, in seguito a più maturo esame.

Noi pensiamo che prime determinazioni dell'essere siano la *possibilità*, l'*esistenza* e la *necessità*, le quali si riferiscono al puro concetto dell'essere ed abbracciano virtualmente tutte le sue modalità. Considerando poi l'essere nel suo manifestarsi, cioè nell'azione, poniamo cinque categorie: quella del principio dell'azione, che è la *sostanza* o *causa* (concetti convertibili, poichè crediamo che la causa sia il momento dinamico della sostanza e la sostanza il momento statico della causa); quelle della *qualità* e della *quantità*, due modi fra loro irreducibili delle azioni e dei loro principii; ed infine quelle dell'*azione* e della *relazione*, la quale ultima non può ridursi alla azione di una causa unica, ma presuppone la molteplicità delle cause. Da ultimo, considerando non più l'essere in genere, ma sì gli esseri distinti per le qualità delle loro azioni, poniamo tre ultime categorie: quella dell'*ordine*, onde gli esseri, le azioni e le qualità loro si distinguono, e quelle della *forma* e della *materia*, che esprimono due modi, irreducibili ad altri, di esseri appartenenti ad ordini distinti; i quali modi vengono generalmente pensati come reciproci.

I supremi predicabili debbono soli chiamarsi categorie? o, conconforme all'uso invalso ed ormai generale, possono chiamarsi con questo nome altri predicabili? Noi pensiamo che anche tra le categorie debba esservi una gerarchia (come ammisero Kant ed Hegel), poichè, essendo le categorie *modi*, v'hanno tra essi alcuni più generali ed altri più speciali. Quindi, oltre alle categorie supreme, che per noi sono le suindicate e che chiameremo *prime*, ne ammettiamo altre derivate da esse, e che chiameremo appunto *derivate*.

Categorie, che sono derivate nell'ordine teorico, sono prime nell'ordine pratico. La suprema categoria pratica, che è il fine, è derivata rispetto alla categoria teorica della relazione, essendo la relazione di fine a mezzo una speciale relazione irreducibile alle altre. Le altre principali categorie pratiche, quali il bene ed il bello, il gradevole e l'utile, con i loro contrarî, sono *formalmente* subordinate rispetto alla categoria del fine.

Che cosa sono le categorie? Esse non sono astratti, cioè prodotti mentali ricavati con l'astrazione dall'esperienza sensibile, come so-

stenevano i nominalisti del medio evo, come sostennero poi Locke ed altri filosofi empiristi anglo-sassoni, come sostengono oggi parecchi indeterministi, economisti [1] e pragmatisti. La critica del nominalismo medioevale si trova principalmente in Sant'Anselmo; quella dell'empirismo moderno è stata fatta, una volta per sempre, da Emmanuele Kant [2].

Ed in vero l'astratto rileva dalla materia del conoscere, donde si trae mediante una sintesi empirica (ad es. l'astratto di uomo dalla rappresentazione di più uomini), mentre la categoria è elemento essenziale ed integrante del concetto ed è essa medesima un concetto puro. Chiariremo meglio, trattando dell'idea del diritto, tale distinzione.

Ma se la categoria non è un semplice astratto, devesi però ritenere, contro i realisti estremi, che essa non esprima *esaurientemente* quel modo dell'essere, che da essa vien significato. Tutti i tentativi di formare un sistema filosofico sulla pura dottrina delle categorie sono andati a vuoto. Questo ci richiama al problema: in che modo debbono le categorie applicarsi alla materia sensibile, per la conoscenza dell'oggetto?

Gli ultra-realisti ed i soggettivisti, per opposte ragioni, vedono nella determinazione delle categorie la comprensione totale dell'Essere. Ed in vero per i primi il concetto della categoria è un semplice riflesso dell'oggetto, e per i secondi, per i quali l'oggetto distinto realmente dal soggetto non esiste, la categoria rappresenta il grado supremo dell'attività intellettuale del soggetto, che si solleva dall'intuizione sensibile all'idea. Per noi la categoria non è un semplice nome, come pensano i nominalisti, ma un concetto corrispondente ad un modo di essere del reale; se non che tale corrispondenza non è adeguazione perfetta.

In vero noi chiamiamo *sostanza* tanto l'animale o la pianta quanto l'atomo fisico o chimico, perchè pensiamo sì gli uni che gli altri come principii di azione; ma il modo col quale l'azione procede dalla sostanza non è lo stesso nell'essere vivente e nell'atomo. Si-

---

[1] Occorre appena notare come qui da noi per *economisti* si intendano, non i cultori e gli studiosi di economia politica, ma bensì coloro che pongono la teoria « *del minimo sforzo* » a base della speculazione filosofica.

[2] Nella *Transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriff* (*Kritik der reinen Vernunft*, *Elementarlehre*, § 16).

milmente la *qualità* assume diverso significato, secondo che si tratti della qualità del vivente o dell'atomo. Nello stesso modo i termini *forma* e *materia*, sebbene abbiano una rispondenza nel reale, non hanno quel valore assoluto, che parvero dare Platone al πέρας ed all'ἄπειρον ed Aristotele all'εἶδος e alla ὕλη, e che diedero poi alcuni Scolastici ai termini predetti. Ad esempio, nella statua la forma modellata dall'artista è forma rispetto al marmo, la struttura cristallina del marmo è forma rispetto alla sua composizione chimica, e, supponendo che tal composizione sia un particolare *arrangement* della materia indifferenziata, rispetto a quest'ultima è forma la composizione stessa.

In certo senso è dunque vero che l'Essere in sè sia ineffabile e, quando venga pensato secondo le categorie, in certa guisa si alteri; ma d'altra parte non si può pensarlo altrimenti. Negando una certa corrispondenza tra le categorie e i modi dell'Essere, o si riduce l'Essere puro all'assenza di ogni determinazione, e cioè ad una vanità intellettuale, al puro niente, o si rabbassa l'Essere al contenuto dell'intuizione sensibile.

Applicando le categorie al contenuto dell'esperienza sensibile, per la formazione dei concetti, noi seguiamo pertanto una legge del nostro spirito, che è conforme all'ordine delle cose conoscibili. In tale applicazione dee però tenersi presente che il significato delle categorie, col mutare di certi ordini dei contenuti esperibili, non resta immutato. Questa considerazione ci ha indotto a porre l'*ordine* tra le categorie, sembrandoci che la irreducibilità dei vari ordini delle cose, alterando il valore delle categorie quando si applicano agli ordini stessi, costringa a porre l'ordine come una suprema determinazione dell'Essere. Tal punto è invero delicato, e noi ci proponiamo di chiarirlo meglio, se ci sarà dato di trattare espressamente della dottrina delle categorie, nella quale ci studieremo di trovare una via di conciliazione tra una teoria fissa delle categorie ed il principio dei gradi dell'Essere, oggi felicemente rinnovato dall'idealismo indeterministico del Boutroux.

II.

Abbiamo detto che la categoria suprema pratica è il *fine*. Il *fine* può essere conseguito senza essere voluto (come, ad es., i fini dell'attività puramente organica) e può essere conseguito perchè prima voluto. Il fine etico è per eccellenza il fine dell'attività cosciente e volente.

Le categorie pratiche, come le teoriche, sono indeducibili l'una dall'altra, ma sono classificabili gerarchicamente, secondo l'estensione del loro àmbito.

La prima categoria pratica, dopo quella del fine, è il *bene*, sulla cui natura lunghissime dispute si son fatte, come è ben noto, in ogni tempo, dai filosofi. La natura del bene è oggettiva o soggettiva? Nessuno più ammette oggi che la natura del bene sia *puramente* oggettiva, come pensarono Platone ed i platonici. Oggi si può domandare se il bene sia o no solamente soggettivo.

Tutte le filosofie relativistiche, dal criticismo al positivismo, dall'attualismo psicologico all'economismo, coerentemente ai loro principî teorici, negano l'oggettività del bene. Per esse il soggetto, o sia elemento formale di una sintesi del molteplice sensibile, o sia astrazione da questo molteplice, o sia processo psichico, o sia rappresentazione abbreviata di un complesso di fatti psichici, o non esce da sè stesso (così pensano criticisti e psicologisti) o non coglie altro che l'oggetto della sua immediata attività conoscitiva, che in fondo si riduce ad un modo del proprio essere. Quindi il bene sarà non altro che un modo del soggetto in tali guise concepito, e secondo le varie filosofie sarà o l'attività razionale o l'attività edonica. L'antico e perenne conflitto tra il piacere e il dovere si riproduce ancora una volta, ma nel ristretto àmbito della sfera puramente soggettiva.

Noi invece, analogamente ai posti principii teorici, pensiamo che il bene sia nel soggetto e nell'oggetto, e più precisamente in una certa conformità dell'uno con l'altro.

In senso lato il *bene* si identifica con l'essere in quanto si esplica nell'azione. Tutto che è, agisce, e l'azione sua propria e naturale tende alla conservazione dell'essere, giusta il saggio principio di Spi-

noza [1], e, date circostanze favorevoli, giova alla conservazione stessa. Un tal bene non è certo il bene etico, perchè è proprio anche di esseri non intelligenti nè liberi, e non è neppure il bene edonico, perchè non si esaurisce nel *piacere*, ma implica dolori e disagi necessari alla conservazione dell'essere. Ma in quell'ente così complicato, che è l'uomo, v'hanno attività distinte e diverse, ciascuna delle quali ha il *suo* bene proprio; e poichè la concordia tra le attività stesse non avviene spontaneamente e non sempre è possibile, occorre stabilire quale dei due beni debba essere sacrificato all'altro. La parola *bene* sarà allora riservata al bene superiore, cui gli altri debbono cedere; e poichè la considerazione di tal bene dovrà informare la condotta abituale, l'ἦθος, dell'essere umano, il bene stesso sarà detto bene *etico*.

Con questo noi abbiamo la caratteristica *formale* del bene etico; ma qual ne sarà il contenuto? La determinazione di quest'ultimo implica un giudizio valutativo, sebbene, come da noi sarà mostrato, la nozione di valore sia subordinata a quella di bene. La funzione del giudizio valutativo consiste nel riconoscere in un oggetto una qualità interessante per la finalità e l'attività pratica; il giudizio di valutazione etica consiste nel riconoscere la qualità di *bene etico* in un oggetto. Sebbene tal giudizio non sia tutto riducibile al giudizio puramente conoscitivo, ha tuttavia con questo comuni le forme logiche; ciò ha ingannato coloro, i quali credono che dire: *questo è*, e: *questo è bene*, siano in fondo la stessa cosa. Il giudizio di valutazione etico non va guidato da un cieco istinto interiore, sia pure non cattivo, o da un abito spirituale, come hanno pensato i filosofi sentimentalisti o quelli che della coscienza morale considerata in sè, senza riferimento ad alcun oggetto o legge esterna, hanno voluto fare il supremo criterio etico. Al contrario noi pensiamo che tal criterio debba in certo modo corrispondere alla natura delle cose.

Ora gli esseri tutti, che sono oggetto di conoscenza, vanno ordinati secondo il grado della complessità e della perfezione della loro attività; giusta detto criterio, al sommo della scala degli esseri naturali è l'uomo, e delle attività umane la suprema è l'intellettuale.

---

[1] *Vnaquaeque res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur* (SPINOZA, *Ethices*, p. III, pr. VI).

Quindi il bene supremo dell'uomo, il bene etico per eccellenza, è il bene dell'intelletto. Ma l'attività intellettuale riceve pregio dal suo oggetto; il supremo oggetto dell'intelletto è l'Assoluto, come principio, ordine e legge delle cose universe; dunque la conoscenza dell'Assoluto, secondo le qualità proprie del soggetto conoscente, è il fine supremo ed il sommo bene dell'uomo. Platone, Aristotele, la filosofia cristiana, Cartesio. Leibniz, Spinoza, Schelling ed Hegel, malgrado le differenze profonde e talora profondissime dei loro sistemi, convennero tutti in questa sentenza. Derida chi vuole i pensamenti di quei sommi; noi amiamo meglio schierarci nel seguito di quegli « spiriti magni » dell' uman genere, che mescolarci al coro dei pigmei che li motteggiano. In quanto alla critica kantiana abbiamo detto fino a qual punto e in che senso essa ci sembra accettabile; le illazioni scettiche, alle quali essa conduce, sono da noi respinte, come le premesse, dalle quali si derivano, e che per le già accennate ragioni non ammettiamo.

La Religione, come il più intimo legame dell'uomo con l'Assoluto; la conoscenza intellettuale dell'ordine universale delle cose (Filosofia) e dei singoli ordini e, qualora ciò importi, delle singole cose (Scienza in senso proprio); l'Arte, come creazione di nuove forme dell'essere, da parte dello spirito umano, formano il glorioso trinomio della civiltà e della vita spirituale dell'uman genere. A questa vita spirituale le materiali esigenze debbono venire coordinate, subordinate e, quando sia necessario, anche sacrificate.

Ma il bene intellettuale dell'uomo non è, come pensarono gli antichi filosofi, statico ed individuale, ma progressivo e sociale. Essenzialmente progressiva è la scienza *stricto sensu;* ma anche la filosofia progredisce, ascendendo a sintesi più grandiose e al tempo stesso più solide e sicure. E possono progredire anche l'Arte e la Religione; la prima creando sempre forme nuove e sempre più ricche e perfette, la seconda, non già mutando il suo obbietto, ma intensificandosi e purificandosi da elementi estranei e men degni. In tutte poi le sue manifestazioni, la vita dello spirito, sebbene principalmente promossa e rappresentata da uomini, per doti naturali o acquisite, superiori alla comune, richiede per il suo attuarsi la partecipazione diretta o indiretta dei molti, anche umili o mediocri, che da essa sono elevati e beneficati. In ciò consiste la sana e vera solidarietà umana, tanto

diversa da quella che si pretende ottenere abbassando l'ideale umano al livello mentale e morale delle moltitudini, e che qualora volesse interamente tradursi in atto, condurrebbe all'assoggettamento degli ignoranti deboli e ingenui agl'ignoranti forti ed astuti.

Tra il bene etico così inteso ed il *vero* ed il *bello* non può esservi antagonismo, poichè il *bene etico* è la suprema perfezione dell'essere, la cui retta conoscenza è *verità;* ed il *bello* è un grado di perfezione dell'essere, che differisce dal *bene etico* in quanto conviene ad esseri ed atti o qualità di esseri, non suscettibili di pregio etico. Ma il vero nel suo grado supremo di complessità e di perfezione, come conoscenza dell'Assoluto, e il bello nel suo sommo grado di eccellenza, raggiungibile solo dall'essere intelligente e libero, coincidono col *bene etico,* per modo che non sono se non due diversi aspetti di questo.

Tutte le forme dell'operare umano, da subordinare al bene etico, sono esprimibili per categorie; le principali fra queste sono l'*utile* e il *gradevole.* Tentar di ridurre queste due categorie al bene è stata la fatica, non solo di tutti i fiiosofi edonisti ed utilitaristi antichi e moderni, ma anche di taluni severi moralisti, come gli Stoici, che non ebbero un senso molto vivo della lotta e del contrasto dei vari elementi del mondo reale. Kant, nella *Critica della Ragion pratica* e nella *Metafisica dei costumi* (¹) espose in modo semplice e perentorio le ragioni per le quali una morale degna di questo nome è inconciliabile con ogni forma di etica edonistica e utilitaria. Gli equivoci e i sofismi dell'antico edonismo e del moderno utilitarismo sono stati a lungo, e acutamente e brillantemente, refutati dal Guyau, che sol per questo merita di venir posto in alto luogo tra i filosofi benemeriti della causa dell'umano progresso. Invero l'utile è di sua natura *relativo;* ciò che è utile, è sempre utile *a qualche cosa;* onde se non si pone l'utile come strumento del bene, bisognerà porlo come mezzo per il piacere, e l'utilitarismo si risolverà nell'edonismo. Il piacere poi, come ben vide Aristotele (²), è un *accidente* dell'azione umana, alla quale potrà servire di stimolo, ma della quale non potrà

(¹) Vedi la critica degli *empirische Prinzipien,* nella *Grundlegung* (2 Abschnitt) e il 3° capitolo del 1° libro della 1ª parte della *Kritik der praktischen Vernunft (Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft).*

(²) *Eth. Nic.,* VII, 11.

razionalmente costituire il fine, anche perchè la sicurezza del suo godimento è condizionata da tante e siffatte circostanze estrinseche e contingenti, che l'aspettiva di esso è sempre soggetta al pericolo della delusione. Inoltre il piacere, se per sè stesso è amorale, in quanto poi si fa causa di deviazione o di arresto dell'azione tendente al bene, diventa immorale. L'immoralismo quindi è la conseguenza inevitabile di ogni dottrina etica, che non si liberi senza ambagi dalle premesse edonistiche.

Dal grado maggiore o minore degli esseri, delle loro qualità e dei loro atti in rapporto al bene etico, deriva il maggiore o minor *valore* degli stessi. La nozione di valore è quindi subordinata a quella dell'eccellenza intrinseca degli oggetti. Tener conto dei differenti valori nell'agire, è poi la condizione formale della moralità dell'azione umana.

Poichè tutti gli uomini sono chiamati all'attuazione del bene etico, e tutti sono virtualmente suscettibili di operare in conformità di esso, benchè poi le forme e i gradi di tale suscettibilità siano per varie cause diversi secondo la diversità delle condizioni naturali, storiche e sociali, segue che tutti gli uomini abbiano per principio lo stesso *valore etico*. Questo valore viene riconosciuto praticamente col *rispetto*, che deve tributarsi ad ogni essere umano come *persona*, quando anche le funzioni proprie della personalità, quali l'intelletto e il volere, non possano per determinate ragioni esercitarsi, come nel fanciullo e nell'infermo di mente. Oltre al rispetto dovuto al suo simile, l'uomo deve rispettare sè stesso; questo rispetto verso sè medesimo si traduce nel sentimento dell'*onore*. Il principio dell'onore è di importanza morale grandissima, sebbene talvolta sia stato deviato dalla sua retta direzione, come nei casi del duello, dell'omicidio *honoris causa,* e simili. In grazia di tal principio, l'uomo sente che non deve farsi strumento dell'altrui arbitrio, nè assoggettare la sua morale rispettabilità a scopi interessati.

L'osservanza del rispetto che si addice agli esseri secondo il loro pregio intrinseco (il quale, in quanto è causa di obblighi per gli altri, chiamasi *dignità)* si concreta in una serie di norme, che costituiscono la *legge etica*. Non tutta l'etica è riducibile in leggi, cioè in norme precise e determinate; l'etica *legale*, riducibile in tali norme, è quella che impone o proibisce certi atti interni od esterni e certe disposi-

zioni dell'animo, soggette alla disciplina della volontà, per i quali l'uomo o si mantiene nella dignità propria ed osserva l'altrui, o decade da quella e viola questa. Ma oltre questo minimo etico, la cui volontaria trasgressione rende l'uomo *colpevole*, v'ha una serie indefinita di gradi verso la perfezione, ideale inesauribile dell'attività umana; gradi che l'uomo è chiamato a percorrere per una sempre maggiore attuazione del bene. Oltre la barriere del minimo etico, perde l'etica il suo carattere legale, intendiamo la sua formulabilità in concreti precetti. Subentra allora il criterio della *direzione verso il bene*, che però ammette come suo ausiliario e sussidiario il criterio legale nella scelta delle vie secondarie e dei mezzi. Ad esempio, nessuno è obbligato strettamente ad estendere la sua filantropia oltre all'adempimento di quegli obblighi di beneficenza, che dal rispetto per i propri simili sono imposti. Ma se alcuno abbia l'ottima intendenzione di farsi istitutore di opere filantropiche, egli è obbligato a non valersi all'uopo di mezzi immorali, e neanche assurdi, dannosi o contraddicenti al suo scopo. Chiariremo meglio, trattando della differente natura della morale e del diritto, il valore ed i limiti del concetto di legge nell'etica.

La legge etica si presenta alla volontà umana come un *imperativo categorico,* e cioè come un *dovere.*

III.

Le categorie teoriche e le pratiche si riferiscono le une all'ordine *conoscitivo*, le altre all'ordine *pratico*. Quello è *dato* a noi, e vien ricostruito dall'intelletto in conformità delle proprie leggi, ma in riferimento ad oggetti esterni, che debbono nella conoscenza venire riprodotti quanto più fedelmente è possibile. L'ordine pratico è invece attuato da noi, ma sotto la direzione di principii e di norme, che non sono l'opera nè del nostro arbitrio, il quale ad essi non può ribellarsi, nè della nostra ragione, la quale li conosce, ma non li crea. Tali principii e tali norme derivano invece dalla natura stessa degli esseri, intesa come complesso delle loro qualità e come principio delle loro mutue relazioni. La conoscenza di tali qualità, donde si si desume il valore dei singoli esseri, non può venir data dalle scienze, che studiano le singole *res,* ma dalla filosofia, in quanto ha per og-

getto l'*ordo et connexio rerum.* La filosofia pratica si fonda adunque sulla teorica, o piuttosto su quella parte della filosofia teorica, che ricerca il grado di eccellenza degli esseri, delle loro qualità e dei loro atti. Un tal principio, ammesso dai metafisici, da Platone al Rosmini, urta contro la pretesa kantiana di elevare la filosofia pratica sopra la teorica, la morale sopra la scienza. Ma l'argomento, col quale si vuol difendere tale pretesa: che noi non conosceremmo il vero, se la morale non ci imponesse di ricercarlo, non ha l'efficacia che gli si vuole attribuire, perchè la morale non ispazia sopra tutti gli esseri, ma è un rapporto tra esseri, la natura e il pregio dei quali debbono essere bene stabiliti, affinchè quel rapporto abbia valore. Che l'etica in principio sia indipendente dalla scienza dei fenomeni (alla quale, accettando le conclusioni ultime della critica kantiana, si ridurrebbe ogni conoscenza teorica) lo ammettiamo, benchè *alcuni particolari precetti etici* non si intendano *senza particolari conoscenze teoriche.* Ma che l'etica sia indipendente dalla metafisica, come i criticisti non solo sostengono, ma tengono per dogma inconcusso, noi non l'ammettiamo. Nè vale opporre la trita obbiezione: che allora i soli metafisici sarebbero uomini onesti; giacchè, come è possibile essere scienziato senza essere cultore della logica, ma non è possibile la scienza senza la logica, così è possibile osservare la morale a chi non è metafisico, ma non è possibile la morale, nè l'etica in genere senza la metafisica, anzi *senza una certa metafisica.*

IV.

Il concetto è la sintesi delle categorie *(forma)* con un contenuto *(materia);* sintesi non arbitraria, ma necessaria, perchè determinata dalla *convenienza di tal forma a tal materia.* Il concetto in sè e indipendentemente dal suo riferimento ad un oggetto reale, è un prodotto dell'attività intellettuale del soggetto; in quanto si riferisce ad un tale oggetto, vien detto l'*idea* di questo.

Ma la parola *idea* ha avuto ed ha tuttora varî significati in filosofia, al che conviene porre attenzione. Riservandoci di esaminare più specialmente quanto si attiene all'idea di diritto, noi dobbiamo rilevare che col nome di idea si è inteso, non solo il concetto del soggetto conoscente, ma o la perfezione della cosa pensata o il pre-

formato disegno, secondo il quale la cosa si attua e diviene nel mondo fenomenico. Il primo di questi due significati si connette con una concezione moralistica, il secondo con qualsiasi concezione teleologica delle cose. Noi, anche per evitare equivoci, chiamiamo *ideale* e non idea la perfezione dell'essere; epperò distinguiamo l'uomo ideale ed il diritto ideale dalla semplice idea dell'uomo e del diritto. Manteniamo invece il secondo significato teleologico del termine *idea*, distinguendolo da quello logico e relativo al soggetto. Noi pensiamo che l'ordine universale delle cose sia non già meccanicamente e ciècamente predeterminato, ma prestabilito dall'Essere Assoluto secondo un organico disegno, in cui siavi posto per la necessità e per la libertà, separate l'una dall'altra da gradi intermedi, nei quali ha luogo la spontaneità. Credere che tale ordine possa o debba rivelarsi in un sol tratto all'intuizione dell'intelletto, siccome pensarono Schelling ed i nostri ontologisti, sarebbe andar lungi dal vero; ma riconoscerlo nel sistema delle cose, mediante la ragione e l'esperienza, è tra gli uffici della filosofia ed anche della scienza. Intanto riteniamo si possa continuare a chiamar *idea* così l'universale *ordo rerum*, come ciascun singolo ordine, secondo il quale una cosa diviene nella realtà.

CAP. IV.

Le finalità naturali ed umane.

Poichè, come si è detto, l'ordine pratico è ordine di fini, converrà discorrere più particolarmente della finalità, ed esaminare se essa sia propria dell'operare umano soltanto o sia comune all'universa natura; e, posta la seconda tesi, ricercare in che le speciali finalità umane differiscano dalle altre e come fra loro si colleghino.

I.

Dai primordii, si può dire, della filosofia fino ai giorni nostri si alternano nella storia e si combattono due opposte concezioni della natura: l'una meccanica e deterministica, l'altra organica e finalistica. La prima fu nel mondo antico delineata nei sommi tratti da Demo-

crito, parzialmente accettata da Epicuro (che però insistette sul principio dello spontaneo *clinamen* degli atomi) e celebrata in versi da Lucrezio. Nel mondo moderno essa venne ripresa da Cartesio ed ebbe la sua più compiuta e perfetta espressione nel sistema di Spinoza. La seconda concezione è propria dei più complessi sistemi metafisici, da Aristotele al Rosmini ed al Lotze.

Il determinismo meccanico si fonda tutto sull'identificazione dei concetti di condizione e di causa; identificazione che si rivela nei sofismi detti dai logici *sofismi di causa*. Questi sono: *a)* il *sine hoc, ergo propter hoc* (non si pensa senza cervello, dunque il cervello è la causa del pensiero); *b)* il *cum hoc, ergo propter hoc* (si respira con i polmoni, dunque i polmoni sono la causa della respirazione); *c)* il *post hoc, ergo propter hoc* (certi fatti psichici seguono costantemente a certi altri fisiologici, dunque questi sono le cause di quelli).

Se la realtà si riduce a serie di fatti, e se per causa si intende il fatto che costantemente precede un altro fatto, chiamato effetto, indubbiamente non si potrà distinguere la condizione della causa. Condizione e causa si esprimono medesimamente col principio: dato *a*, segue *b*. Diversamente accade se noi distinguiamo l'efficiente dal fatto, l'agente dall'atto, il principio dell'azione dall'azione stessa. Allora noi dobbiamo vedere nel principio dell'azione la *causa* propriamente detta, e in quelle circostanze che determinano o la possibilità dell'azione della causa principale o certe modalità dell'azione medesima, le *condizioni* di questa. Perciò causa degli atti umani è l'uomo, condizioni di essi sono quegli eventi naturali o umani che li rendono possibili o li modificano.

Se Tizio ruba, egli medesimo è causa della sua prava azione in quanto l'ha voluta ed eseguita; l'appartenenza della cosa rubata al suo legittimo proprietario o possessore, le suggestioni dell'ambiente sulla volontà di Tizio, e simili, sono condizioni dell'atto delittuoso. Più propriamente parlando, solo il *sine qua non* va chiamato condizione; il *cum quo* deve piuttosto dirsi coefficiente o concausa, ovvero strumento, secondo che concorre a determinare la causa ad operare o facilita soltanto l'operazione.

Nel mondo inorganico la distinzione tra condizione e causa non ha luogo, poichè cause vere e proprie non vi sono, ma tali che con

tal nome si appellano per analogia dalle vere cause, che sono gli esseri viventi. Quando noi diciamo: il calore è causa della dilatazione di un corpo, il sole o il calore solare è causa dell'evaporazione terrestre, noi ci raffiguriamo inconsciamente il calore o il sole come individui dotati di un proprio modo di agire. « Das Gesez » dice il Rümelin parlando delle leggi fisiche e chimiche « ist die Definition von Kräften » (1). Ma che cosa sono le forze naturali? La forza è il correlativo della massa, come l'attività è il correlativo della resistenza; ma le forze sono forse individuali? Gli atomi chimici, come gli atomi fisici di recenti teorie fisiche (2), sono elementi residuali, pensati come identici (benchè la persistente identità dell'atomo chimico cominci ad essere scossa), di processi non mai identici, nè propriamente reversibili (3).

L'azione nel mondo inorganico non ha un principio determinato o localizzato. Il centro dell'universo è ovunque e in nessun luogo. I sistemi di forze si decompongono e ricompongono incessantemente. L'essere del mondo inorganico è veramente il divenire, il processo; le sostanze di esso non sono entità permanenti, ma fasi identiche e periodicamente rinnovantisi di processi non identici. Di permanente nel mondo inorganico non vi è che la *legge*, che noi (sempre limitatamente a quel mondo) chiameremo col Masci *(Logica*. Napoli, 1902, pag. 395): *formola unica di un rapporto di variazioni*. Ma se la legge universale del mondo inorganico, sintesi suprema delle leggi particolari, a noi finora sconosciuta nel suo complesso, è permanente in senso assoluto, la permanenza delle singole leggi è relativa allo stato dei termini dei rapporti, dei quali esse leggi sono le formule. Se l'attuale diversità delle sostanze chimiche è il prodotto di un differenziamento di una protomateria indifferenziata, tal protomateria non era regolata dalle stesse leggi che gli attuali corpi. Se in virtù del principio della degradazione delle energie (4), un giorno la cessione

(1) Rümelin, *Ueber den Begriff eines socialen Gesezes (Reden und Aufsätze,* I, pag. 6).

(2) Vedi L. Poincaré, *La physique moderne*. Paris, Flammarion, ch. III, § 5.

(3) Vedi Petrone, *I limiti del determinismo scientifico,* 1903. II. *I limiti del determinismo meccanico,* 5.

(4) Vedi L. Poincaré, *Op. cit.*, ch. III, § 2.

del calore da un corpo all'altro sarà prossima ad annullarsi, chi potrà dire che le leggi fisiche della natura sian rimaste inalterate?

È dunque strano che si ponga la permanenza come caratteristica del mondo inorganico, e la variabilità come caratteristica della vita. Gli esseri viventi, pur nel ciclo spesso molto breve del loro corso vitale, conservano inalterati almeno i sommi lineamenti della loro forma; invece la *facies* del mondo inorganico, benchè con processo molto più lento, si trasforma ogni dì irreparabilmente, giacchè l'ipotesi, accolta dal Nietzsche, dei ritorni cosmici è affatto gratuita. Se la storicità consistesse nel solo mutamento, dovrebbesi dire che la natura inorganica è molto più storica dell'uomo.

I fautori della teoria meccanica della vita osservano che le leggi fisiche e chimiche non subiscono alterazione nei processi fisiologici, rimangono invariate nelle modificazioni che il lavoro dell'uomo o dell'animale fa subire al mondo inorganico. Senonchè ciò non prova che il mondo biologico e l'umano siano riducibili al fisico-chimico; bensì che questo può costituire un elemento di un essere o di un processo superiore, conservando le qualità che gli sono proprie. Invero se anche il mondo inorganico fosse pura materia senza forma, non perciò sarebbe il *non ens* dei platonici o la mera passività o potenzialità degli aristotelici, giacchè è proprio della materia l'opporre una maggiore o minore resistenza alla forma, che le si vuole imporre. Non si può fare una bella statua di crema o di gelatina; una statua di gesso sarà, *caeteris paribus*, men perfetta di un'altra di marmo, perchè il gesso è materia di qualità inferiore al marmo. Ma anche il mondo inorganico ha le sue forme, contraddistinte da tre ordini: il matematico, cioè quantitativo e spaziale, il meccanico, cioè matematico e temporale, il fisico-chimico propriamente detto, cioè meccanico e qualitativo. Tali ordini non sono nella realtà distinti come i famosi tre regni della natura. Non si dà in natura una quantità, uno spazio, un tempo, un meccanismo distinti dai corpi e dalle proprietà fisico-chimiche di questi; ma quantità, spazio, tempo e meccanismo sono elementi, isolabili con l'astrazione, dei complicati processi dell'attività dei corpi. La distinzione stessa dei corpi è, dal punto di vista dello studio del mondo inorganico, in certa guisa relativa; il corpo chimicamente puro esisterà per il chimico e non per il mineralogo ed il geologo.

Tutti i corpi poi non sono pensabili come *isolati o scissi*, se non per ragione di metodo o di analisi, ma nella realtà tutti fan parte di un corpo solo, che è l' Universo.

Poste tali premesse, ci converrà esaminare se la natura inorganica (l'Universo *stricto sensu)* riveli in sè una finalità.

La finalità può essere interna o esterna. La prima tende al bene proprio, cioè alla conservazione o al perfezionamento del proprio essere; la seconda tende al bene altrui.

Il mondo inorganico non può avere una finalità interna, perchè non ha un essere proprio da conservare e da perfezionare. Il suo essere è il divenire, il cambiamento. Ciò nonostante, si è voluto vedere una finalità interna dell'universo nella tendenza all'ordine, al sistema [1]. Su di ciò è d'uopo spiegarsi. La nebulosa rispetto al sistema solare; lo stato primitivo della terra, secondo le ipotesi dei geologi, rispetto a quello dell'età secondaria o terziaria; lo stato amorfo rispetto al cristallino [2], rappresentano, in certa guisa, il disordine rispetto all'ordine. Se non che quel preteso disordine non è che un ordine diverso e, per certi riguardi, men perfetto dell'altro, ma ordine pur sempre. Di tendenza, in proprio senso, non può parlarsi, perchè la natura inorganica come tale, non mira ad uscire da sè stessa, ma a rinnovellarsi ad ogni momento sotto nuove forme. Il tendere è orientato verso l'esterno; ma nell'inorganica natura nulla è interno e nulla è esterno, se non in quanto un estraneo intelletto, per fini conoscitivi o pratici, vi introduca tali distinzioni, dissociando e separando. Della natura inorganica ben può dirsi ciò che Hegel diceva della natura in genere, che essa sia l'Idea « *in ihrem Anderssein* ». Ella è invero un'Idea che non si conosce.

Il termine *teoria* in fisica, chimica, mineralogia, astronomia e geologia, significa *ordine razionale di leggi*, in tanto ammissibile, in quanto si suppone abbia una più o men perfetta corrispondenza con l'ordine reale delle cose. Ma quand'anche la corrispondenza tra la teoria e l'ordine reale fosse spinta al *maximum* della sua possibilità,

---

[1] V. P. Janet, *Les causes finales.* Paris, 1882, lib. I, ch. VI.

[2] Veggasi, fra gli altri, lo scritto di C. Viola (in *Rivista d'Italia*, Giugno 1902), dove si combattono le asserzioni dello Schrön circa la supposta vita dei cristalli e si dimostra come non vi siano veri individui cristallini al modo degli organici, ma bensì uno stato cristallino dei corpi.

e tutte le teorie venissero coordinate in armonico sistema, non potrebbe da tale corrispondenza e da tal coordinamento scaturire alcuna finalità interna del sistema stesso.

Come è noto, la negazione della finalità interna negli esseri viventi dipende gran parte dall'applicare allo studio di questi i criterî propri dello studio della natura inorganica. Ma se quest'ultima non è il regno delle cause finali, non è tuttavia il regno delle cause efficienti. L'attribuire ad un fenomeno singolo la produzione di quello che regolarmente o anche costantemente gli sussegue, importa o riconoscere al primo fenomeno un'esistenza propria ed indipendente, il che è escluso dalle cose predette, o riconoscere tra l'un fenomeno e l'altro un rapporto di implicazione, quasi che il seguente sia contenuto nel precedente. Ora l'implicazione è in fondo una metafora, non una spiegazione. Il calore non è implicito nel moto, nè il moto nel calore; nè la nebulosa nel sole, nè il sole nella nebulosa. È questo il sofisma del *post hoc, ergo propter hoc*. Il mondo inorganico è un ordine di processi, risolubile mentalmente in ordini particolari, come ogni processo è risolubile in fasi, ciascuna delle quali a sua volta è un processo.

L'efficienza ed il fine sono imposti dagli esseri viventi al mondo inorganico, il quale, rispetto ad essi, appare come condizione e mezzo in triplice modo: *a)* in quanto rende possibile la vita; *b)* in quanto costituisce la materia dei loro organi; *c)* in quanto vien da essi adattato ai loro bisogni e ai loro modi di cultura. Così il mondo inorganico, che non ha finalità interna, acquista una finalità esterna. Noi non diciamo che *tutto ciò* che non vive sia preordinato al bene del vivente; noi diciamo che tra il non vivo ed il vivo, *in quanto vengono fra loro in rapporto,* si stabilisce una relazione di mezzo a fine.

II.

I termini aristotelico-scolastici di causa finale, efficiente e formale non devono ritenersi vieti, purchè si prendano nel giusto significante. Le dette tre cause coincidono nel vivente, il quale è fine rispetto al mondo inorganico, è causa efficiente delle modificazioni che vi apporta, è forma della materia per sè inorganica, onde il suo corpo si compone. Ogni vivente è *anche* un minerale, come ogni animale

è anche una pianta, come ogni uomo è anche un animale. Il concetto di efficienza è da noi trasportato nel mondo inorganico per analogia dall'azione umana; è noto come la scienza sperimentale sia sorta come un ramo della tecnologia artistica, medica o industriale. I primi insigni anatomisti furono chirurgi, scultori o pittori; Bacone da Verulamio fu portato alla ricerca del metodo sperimentale dal bisogno di invenzioni pratiche; anche oggi l'industria rende alla scienza i più segnalati servigi. In certo modo può dirsi che il lavoro manuale sia il padre del lavoro scientifico. I concetti di forza, energia, resistenza, lavoro, appartengono prima alla prassi che alla scienza.

Ma se il trasferimento dei concetti propri dell'azione umana al mondo inorganico si compie per analogia e similitudine, lo stesso non può dirsi del mondo dei viventi. Il mondo inorganico può considerarsi come un'opera d'arte; l'organismo, oltre che un'opera d'arte, è una macchina. Le differenze tra esso e la macchina stanno in ciò: che l'uno « determina da sè stesso il suo luogo » (come dice Hegel [1] dell'organismo animale, ma ciò è vero in certo senso anche della pianta), vale a dire ha in sè il principio del proprio *specifico* movimento, mentre la macchina è mossa da un agente esterno; e che l'uno opera per un *proprio* fine, che è la propria conservazione o la propria perfezione, e l'altra opera per un fine alieno.

Hanno gravemente errato quei vitalisti che han concepito la vita come una forza, distinta e diversa dalle altre cosiddette forze fisiche, ma della stessa specie. La vita è la forza per eccellenza, ma è un principio superiore intelligibile, che non si rivela al minuto esperimento. Tanto varrebbe cercare nell'analisi fisica delle onde sonore del *Lohengrin* le qualità musicali dell'opera wagneriana, o nell'esame fisico-chimico dei singoli pezzi di un termometro il pregio e l'utilità di tale strumento. La vita si rivela nel complessivo disegno, giusta il quale l'organismo si svolge e si attua; nel tutto che determina, ordina e qualifica le parti, le quali, fuori del tutto, o vengon meno o cambiano significato.

Ma se la vita è un principio irriducibile ai singoli fenomeni fisico-chimici, perchè l'organismo non sempre domina la natura inorganica, ma talora ne è dominato?

---

[1] *Enciclopedia delle scienze filosofiche,* traduz. di B. Croce. Bari, Laterza, 1907, pag. 309.

A questa eterna obbiezione degli antivitalisti non possono rispondere coloro che vedono nella materia un non-ente o una pura potenzialità. Ma noi abbiam posto che il termine materia ha un significato relativo, e che la cosiddetta materia inorganica (che è materia rispetto alla forma che le dà il vivente) ha ancor essa la sua forma e le sue leggi, che non son quelle della vita e che non subiscono alterazioni quando essa viene a far parte di un corpo vivente.

La resistenza della materia non viva alla vita si manifesta nell'organismo vivente in modi non ancora accertati, non essendo ancora ben note le cause interne della vecchiezza e della morte [1] come di quei morbi, che non sembra possano attribuirsi all'opera di organismi estranei. Tuttavia in tale resistenza devesi vedere non una causa efficiente, ma una causa deficiente, come direbbe il Leibniz, o, per usare termini forse più propri, l'assenza e non la presenza di una causa. Lo stesso è a dire dell'insufficienza di un organismo a dominare l'ambiente. Ogni organismo è dotato di una tendenza di dominio, ma per esplicarla deve valersi di quel tanto di natura inorganica che forma la materia del suo corpo. L'intelligenza e la volontà accrescono la virtù di questo tanto, ma non all'infinito. L'uomo può, più o meno, evitare i danni del fulmine o della grandine, ma non sembra che egli possa evitare i danni delle catastrofi telluriche. Forse un giorno saranno facili la navigazione aerea e l'aviazione; ma non si vede come si potrebbero mai attraversare dall'uomo gli spazî interplanetari.

Altri limiti sono imposti all'attività degli organismi dall'eredità e dalla concorrenza. L'eredità, se è una passività per chi la riceve, rappresenta un'attività per chi la trasmette. Nella dottrina evoluzionistica, le sopravvivenze sono elementi anatomici inutili per un organismo, ma che furono utili al progenitore. Anche qui si tratta di causa deficiente o di resistenza della materia da una parte, ma di causa efficiente o di attività vitale dall'altra. La finalità, sempre collegata con l'efficienza *(omne ens agit propter finem)*, si ravvisa pur nell'eredità. L'alcoolismo, che fu un'abitudine consapevole e voluta, quindi l'esplicazione di una causa finale, nel genitore, lascia le sue

---

[1] Sulle cause interne della morte e sul problema dell'immortalità fisica vedi VERWORN, *Fisiologia generale*, trad. ital. Torino, 1898, pag. 339 e segg.

stigmate nel discendente, diminuendo in questo l'attività vitale, e quindi relativamente accrescendo la resistenza dell'ambiente e della materia all'attività stessa.

La concorrenza vitale non è determinata solo dalla limitatezza dei mezzi di sussistenza; ma, come è ben noto, dalla struttura e dalla natura degli elementi degli organismi stessi. In tal modo la concorrenza compie gli opposti uffici di condizione e di limite dell'attività vitale. Quindi, benchè la cooperazione di organismi della stessa specie e la convergenza delle azioni di organismi di specie diverse possano giovare ad un individuo di una data specie, non resta meno vera la tesi del darwinismo che la lotta sia l'essenza della vita.

Dalla resistenza della materia, dall'eredità dei caratteri non favorevoli alla vita e dalla lotta determinata dalla concorrenza, trae origine il *male relativo* dell'essere organizzato (diverso dal male assoluto che è la violazione liberamente voluta della legge etica). Così il *male* si rivela come derivante da causa deficiente, come assenza di bene. Bene e male sono categorie inapplicabili alla natura inorganica.

III.

In quanto l'uomo è un animale, le azioni di lui tendono alla conservazione e al miglioramento fisico dell'organismo individuale e della specie. Ma v'hanno nell'uomo bisogni, tendenze ed esigenze di ordine superiore; son essi derivabili, mediante sviluppo, dalle attività inferiori?

I biologisti (dei quali i più noti ed influenti sono stati i darwinisti) affermano di sì. Il Guyau, che energicamente combattè la riduzione della morale a funzione edonica od utulitaria, insistette con molta compiacenza, specie nel suo *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, sulla naturalità e spontaneità delle tendenze e dei sentimenti morali. Ma già fin dal seicento i sentimentalisti inglesi, benchè con tutt'altro spirito dei biologisti dell'ottocento, avevano sostenuto la naturalità intrinseca delle disposizioni al bene. Questa tesi, come è ben noto, formò il nucleo della morale e della pedagogia del Rousseau.

Non v'ha dubbio che la vita non sia solo acquisto ed accumulo, ma anche spendita e distribuzione di energia. « *Vie* », dice il Guyau

nel mentovato suo scritto, « *c'est fécondité, et réciproquement la fécondité c'est la vie à pleins bords, c'est la véritable existence* ». Ma questo dispendio non sempre, quando è abbandonato al gioco delle tendenze naturali e spontanee, avviene a profitto dell'individuo e della specie. Molti animali non si contentano di mangiare la loro preda vivente, ma le infliggono prima, come per capriccio, varie torture; altri disperdono le secrezioni dei loro organi sessuali in libidini innaturali e infeconde; altri, senza urgente bisogno, mangiano la stessa loro prole. Si collochino pure, accanto a tali esempi, quelli tanto spesso ricordati dagli scrittori sentimentali, della beneficenza, della convivenza monogamica, della tenerezza dei genitori, e principalmente delle madri, verso i piccoli. Se ne dovrà concludere che la vita per sè, se non immorale, è certo amorale. L'uomo, in quanto animale, non è sotto questo aspetto superiore agli altri animali; anzi è un luogo comune della rettorica moralistica l'illustrare la sentenza: *corruptio optimi pessima.* Nella natura l'egoismo e l'altruismo pullulano disordinatamente come erbe in un campo disertato. Abbandonarsi ad essa varrebbe quanto perdere il criterio etico del bene e del male. La morale puramente naturalistica, per quanto ammantata di eloquenza sentimentale, è la pessima tra le morali, anzi non è una morale.

Per sentimenti morali noi invero non intendiamo gli altruistici come tali, in quanto siano determinati da simpatia o da piacere dell'altrui piacere. Noi chiamiamo sentimenti morali quello del rispetto verso gli esseri umani, e quello del rispetto verso esseri creduti o supposti superiori agli umani. Il primo è il sentimento morale *stricto sensu* e ha per oggetto i rapporti dell'uomo con i suoi simili e con sè stesso; il secondo è il sentimento religioso che, per quanto imperfetto o traviato possa essere, è pur sempre nella sua essenza un sentimento morale.

Il primo, cioè il sentimento morale non è mai del tutto cieco, o, per dir meglio, non è un sentimento semplice; ma risulta, anche nelle sue forme più elementari, da un complesso di stati e di atti psichici. Fra questi v'ha la concezione, almeno oscura e confusa, di una dignità dell'oggetto, verso il quale il sentimento si dirige. Si prendano in esame i concetti di *totem*, *tabu*, *eki*, ed altri di popoli incoltissimi, e si troveranno in essi, accennati rozzamente (e talora neppur troppo rozzamente), i concetti etici, che noi esprimiamo con

i termini leggi, costume, peccato e simili. La credenza nell'efficacia di certi riti e costumanze, la forza morale di certi precetti e divieti, se pur mescolate ad elementi assurdi ed interessati o anche manifemente immorali, non possono ridursi a suggestioni dei bisogni e degli appetiti materiali. L'odierna etnologia, sebbene lontana ancora dal poterci offrire il quadro completo delle credenze e dei riti dei popoli inferiori e dei nessi storici che li congiungono, trae irresistibilmente a porre una ben salda barriera tra le forme della convivenza umana, comunque rozza o corrotta, e quelle della convivenza animale. D'altra parte l'etnologia stessa, integrata dallo studio di certe classi o categorie di persone dei popoli più civili, attenua alquanto i dislivelli morali, che si sogliono stabilire tra le varie razze e società umane.

La moralità è un sentimento esclusivamente umano, perchè solo l'uomo è suscettibile di operar bene o male, intendendo le parole bene e male nel loro senso proprio, che è l'etico ed assoluto. Essa è ancora un sentimento *formalmente* universale per gli uomini, perchè tutti gli uomini sono *virtualmente* capaci di agire moralmente, e coloro che lo sono anche *attualmente* (cioè tutti, esclusi i fanciulli e gl'infermi di mente) posseggono tal sentimento, sia pure in grado minimo. Chi è *attualmente* uomo può essere immorale, non amorale.

Fra i sentimenti morali dell'uomo e i materiali e corporei non v'ha rapporto genetico. Il sentimento morale non è sempre e necessariamente in contraddizione con i bisogni e le appetizioni del corpo; v'ha talora tra essi perfetto accordo. Ad esempio, l'istinto della maternità naturale, che è nella donna, ottimamente si accorda con il sentimento dei morali doveri della maternità, e l'adempimento di questi doveri facilita oltremodo. Ma anche in questo caso l'istinto organico e il sentimento spirituale differiscono *toto coelo*, ed il primo non basta a dar ragione del secondo. Più spesso tuttavia tra la direzione delle tendenze corporee e quella dell'operare etico v'ha conflitto, e spetta alla ragione il comporlo, sacrificando l'inferiore al superiore. L'ordine etico non si attua da sè per opera delle forze naturali; ma deve venir attuato col concorso dell'uomo, che prima deve conoscerlo, poscia volerlo ed eseguirlo.

Ora qui ci si può domandare: come è possibile che in un medesimo essere, come è l'uomo, coesistano due ordini di leggi e di attività non sempre concordi?

Le risposte a tal problema si possono classificare in due categorie: quelle dei monisti (materialisti o psicologisti), che, riducendo l'un ordine all'altro, escludono il problema; e quelle dei dualisti, che però seguono diverse vie nello spiegare quella coesistenza. Platone ed i platonici, considerando l'anima ed il corpo come due nemici costretti a vivere insieme, agevolmente spiegavano il contrasto dell'uomo superiore con l'inferiore, ma nessuna via di componimento additavano, se non quella, che poi venne meglio rilevata dalla mistica neoplatonica e cristiana, dell'avvilimento ed abbiezione del corpo. I cartesiani, riprendendo la concezione dell'animo del corpo come di due sostanze diverse *toto coelo*, la unione delle quali fosse un problema di quasi insolubile soluzione, dovettero più o meno ritornare alle vedute platoniche.

I materialisti e positivisti, quando vollero essere conseguenti alle loro dottrine teoriche, si studiarono di ridurre alla ricerca del piacere o della utilità (quest'ultima individuale o sociale) l'attività morale. L'odierno psicologismo, ponendo nuovamente un divario profondo tra l'esterno e l'interno, il mondo e la psiche, ritorna ad un dualismo che, sebbene non sostanzialistico, non è meno radicale del cartesiano, ma che non trasporta nei modi dell'agire quella dualità profonda, che esso vede nelle serie degli oggetti conoscibili. La conseguenza di tale psicologismo è quella di ravvicinare tutto ciò che è cosciente, dalle supreme intellezioni ai più bassi sentimenti corporei, separandolo da ciò che vien pensato come esterno e privo di coscienza. La moralità è per tal sistema un modo più elevato e complesso della psichicità, sol per ciò distinto dai modi inferiori e più semplici. Dicemmo già, nel capo I, come, risolvendo la psiche in un processo e ponendosi nella impossibilità di stabilire la realtà di altri soggetti psichici all'infuori del conoscente, lo psicologismo, al pari del criticismo (che con un diverso e non meno grave, sebbene più filosofico, scetticismo, mena alle stesse conclusioni), venga ad eliminare i termini tra i quali il rapporto etico intercede. Invero l'essere umano non è un processo, nè un atto, ma sì una causa di atti e di processi, da questi e da quelli ontologicamente distinta. La psicologia, come la fisiologia umana, la patologia, ecc., malgrado le differenze dei loro campi speciali e dei loro metodi, hanno per unico supremo oggetto l'essere umano, del quale ciascuna di esse discipline studia un particolare aspetto o una

speciale forma di attività. Quindi i fenomeni psichici, fisiologici, patologici, ecc.. non hanno propria e separata esistenza, nè ciascuno per sè, nè tutti nel loro complesso, bensì ciascuno e tutti esistono come modi od effetti di una stessa sostanza o causa.

Noi pensiamo col Binet [1] che i fenomeni di coscienza non costituiscano « un modo completo dell'esistenza ». L'illustre psicologo, al quale la modernità dei metodi d'indagine non ha impedito di emanciparsi da certi pregiudizi o antipatie di quella che da sè si intitola scienza moderna, ritorna su questo punto alla teoria aristotelica dell'entelechia, sebbene nello svilupparla egli pieghi un po' verso il materialismo, da lui giustamente combattuto. Noi accettiamo quella teoria, ma con l'importantissima riserva che per noi il principio intelligente è tutt'uno col principio senziente e col principio vitale. Vita, senso e intelligenza sono esplicazioni di un medesimo principio di azione, che *attua* il corpo, in quanto determina nella materia forme e funzioni correlative, e ad un tempo sente, pensa e vuole. La materia inorganica (la quale, lo ripetiamo ancor una volta, è materia solo rispetto alla forma dell'organismo) è condizione e strumento *diretto* della vita, *indiretto* della psichicità, cioè del senso e dell'intelletto. Il senso poi è condizione e strumento, non causa dell'intelletto; è la materia, di cui l'intelletto è la forma. La psiche è appunto quel triplice principio, ed il contrasto tra i due ordini dei suoi atti e processi, il sensibile e l'intellettuale, non è contrasto di due sostanze distinte ed opposte, ma di due attività, l'una delle quali subisce le necessitazioni e gli stimoli delle esigenze organiche e l'altra ha la virtù di emanciparsi da esse e di dominarle.

Chiedersi come possa la ragione sovrastare al talento e sottometterlo, val quanto domandarsi come la ragione possa essere, poichè l'ufficio primo ed essenziale di essa è appunto questo.

Chiamiamo ragione non l'intelletto puro, ma quella complessa attività, intellettiva e insieme volitiva, che cerca il bene, lo riconosce, lo elegge e lo pone come mèta dell'operosità umana. Oggi è ancora di moda screditare la ragione, per far valere il sentimentalismo, le suggestioni del cuore e simili, benchè siasi fortunatamente lontani dal filantropismo settecentesco e romantico. Rimangono quindi pur

(1) BINET, *L'âme et le corps*. Paris, Flammarion, 1906, pag. 195.

sempre opportune le severe parole, con le quali Hegel [1] ricordava che « dal cuore provengono i pensieri di collera, l'assassinio, l'infedeltà, la prostituzione, la menzogna, ecc. ». La ragione certo non è impeccabile, poichè l'uomo non pecca solo per incontinenza o per matta bestialità, ma sì ancora per malizia; non sempre si lascia trascinare al male, ma talvolta lo elegge con piena coscienza. Ma se la ragione non è per sè moralità, è una condizione della moralità, in quanto è una caratteristica dell'umanità; chi ragiona, può essere un uomo immorale, ma chi non ragiona non è un uomo.

La subordinazione del senso alla ragione costituisce l'elemento *formale* della moralità; il *reale* è dato dall'oggetto della totale attività della psiche. Oggetti supremi dell'attività stessa sono la conoscenza dell'Assoluto e il suo riconoscimento nell'ordine pratico. Dicemmo come la conoscenza dell'Assoluto costituisca il grado supremo dell'attività umana; soggiungiamo che per varie vie mirano a tal fine non solo la Filosofia, ma ancora la Religione e l'Arte, le quali includono necessariamente in sè elementi conoscitivi. Non entra fra gli scopi del presente lavoro inoltrarsi in particolari discussioni sui caratteri e i valori speciali di queste tre supreme attività dello spirito; ma ne diremo quando ci sembrerà opportuno, trattando delle relazioni di esse con il diritto.

IV.

Poichè tutti gli esseri umani sono chiamati al conseguimento dello stesso fine, segue che tutti abbiano moralmente una uguale virtualità ed un ugual valore. L'uomo quindi non deve essere, nè in diritto nè in fatto, mezzo o puro strumento dell'altr'uomo. Sono quindi condannabili tanto la schiavitù quanto que' sistemi giuridici ed economici che hanno per risultato, se non per iscopo, di fare un essere umano oggetto di sfruttamento da parte di altri. « Io posso alienare ad un altro, per un determinato tempo, l'uso delle mie attitudini corporali ed intellettuali e della mia possibile attività, perchè in questo limite esse non conservano che un rapporto esterno con la totalità e la generalità del mio essere; ma l'alienazione di tutto il

[1] *Filosofia dello spirito*, trad. NOVELLI. Napoli, 1863, pag. 96.

mio tempo realizzato nel lavoro e della totalità della mia produzione farebbe di ciò che v'ha di sostanziale là dentro, vale a dire della mia attività generale e della mia personalità, la proprietà altrui » (1). Del pari è condannabile qualsiasi atto che tenda ad offendere la vita, l'integrità, l'onore e il costume di un essere umano. Infine sono obbligatorî quegli atti, la cui omissione importerebbe disconoscimento della dignità propria di un individuo umano. Si ha una tale omissione nell'abbandono degl'infanti e degl'infermi e nella denegazione dei mezzi di sussistenza agl'indigenti inabili al lavoro. Devesi dunque assicurare ad ogni essere umano intelligente e internamente libero una sfera di attività e di esterna libertà; e a quello che non possegga l'uso della intelligenza e interna libertà devesi garantire, mediante idonea protezione, i più essenziali, almeno, tra i beneficî che da tale uso proverrebbero.

Il riconoscimento di tali esigenze importa stabilire i principii comuni della morale e del diritto. Ma la morale procede oltre per la sua via. Ad essa non basta che la dignità dell'uomo sia dall'individuo rispettata negli altri; essa vuole che egli la rispetti in sè stesso. Non si contenta che egli la rispetti con gli atti esterni; ma esige il rispetto interno. Inoltre la morale, dopo avere stabilito il suo minimo legale (così detto non perchè munito di fisica coazione, ma perchè formulabile in concreti precetti), funge da eccitante dell'umana coscienza per sospingerla verso un ideale di perfezione sempre più alto. Il diritto invece, oltrepassata la sfera di quelle elementari esigenze, non si identifica più con la morale, ma varia in funzione di essa, o in funzione di altre attività sociali che non hanno con la morale un legame necessario.

Il terreno comune della morale e del diritto è da noi detto *etica dei rapporti giuridici* o *diritto naturale*, intendendo con quest'ultima espressione un *complesso di esigenze traducibili in rapporti suscettibili di coazione fisica e tali che la loro violazione sia anche violazione della legge morale*. Pertanto il diritto naturale è, come ognun vede, per sè diverso dal diritto positivo. Quello è un'esigenza da tradursi in norma concreta; questo è la norma stessa, che può obbe-

---

(1) Così HEGEL, *Filosofia del diritto*, citato da MARX, *Il Capitale*, trad. ital. Torino, V. T. E., pag. 121.

dire a quell'esigenza, contrastarle o esserle indifferente. Quello è un modulo ideale di rapporti; questo è un principio di rapporti reali.

Ma per le cose dette il diritto naturale è un minimo etico traducibile in un minimo giuridico. V'ha una parte di minimo etico che esorbita dal diritto perchè non suscettibile di coazione fisica, come i doveri interni dell'uomo e quelli che egli ha verso sè stesso. Infine v'ha un massimo etico che non è traducibile in precetti giuridici, ma rispetto al quale il diritto può fungere da mezzo o da strumento. Tale massimo etico è il campo della cultura intellettuale e morale, che presuppone il rispetto dell'essere umano, ma sorpassa la sfera di tal rispetto. V'ha da ultimo un massimo giuridico che concerne la protezione degl'interessi materiali, la cura dei quali è tuttavia necessaria o giovevole al progresso del bene etico.

Si designano in tal modo tre campi diversi dell'attività umana, che in vario modo formano l'oggetto della morale e del diritto: il superiore è quello della cultura e abbraccia i dominî della religione, della scienza e dell'arte; il medio è quello della difesa individuale e sociale; l'inferiore è quello del bene economico e dei vari modi che contribuiscono a produrlo. Questi tre campi corrispondono a tre gradi dell'attualità dell'essere umano: la sua esistenza e prosperità materiale; il rispetto e il riconoscimento della sua dignità; le sua perfezione. Il diritto naturale corrisponde al secondo di detti gradi; il diritto positivo si pone al servizio di tutti e tre.

L'egualità morale degli uomini, di che parlammo, implica la rispettabilità dell'essere umano e quindi l'eguaglianza di certi diritti, non l'eguale attitudine di tutti gli esseri umani a tutte le funzioni sociali, e quindi l'eguaglianza di tutti i diritti. Come si concilii la prima eguaglianza con la seconda ineguaglianza non può comprendersi, se non ponendo mente alla necessaria diversità delle funzioni sociali e alla varietà delle classi e dei gruppi, che son da esse determinati.

CAP. V.

Funzioni, classi e gruppi sociali.

Le tre categorie di oggetti dell'attività umana: il bene economico, la cultura e la difesa degl'interessi relativi all'uno e all'altra, richiedono la *cooperazione* degli esseri umani, la quale può essere intesa o come *convergenza* di azioni simultanee ad un fine unico, o come semplice *simultaneità* di azioni simili o tendenti a fini simili. L'un modo e l'altro di cooperazione si osservano in quella società naturale, nucleo della società umana in genere, che è la famiglia, intendendo con questo nome quel gruppo sociale che fondasi sui vincoli derivanti dal fatto naturale della generazione o da un'imitazione di esso (come l'adozione). Invero, nel seno della famiglia, la comune sussistenza, la protezione dei comuni interessi e di quelli speciali del debole e dell'incapace, come la donna, il minorenne, il cliente, il servo, e quel grado di cultura che, in così ristretta convivenza, si può raggiungere, sono il risultato della comune attività, in parte gerarchicamente ordinata, in parte ugualmente esercitata.

La convivenza di più famiglie, che siano o si credano discendenti da una comune stirpe, e quella di gruppi familiari che, avendo o no un vero o creduto stipite comune, abbiano interessi diversi, o per ragioni interne (diverso grado di forza fisica o di sviluppo mentale dei loro membri) o per ragioni esterne (ad es., diversa produttività del suolo occupato), determinano l'esigenza, nell'un gruppo rispetto all'altro o in tutti reciprocamente, di acquistare i prodotti dell'attività aliena o i mezzi di produzione, con lo scambio o con la violenza. Da qui l'origine del commercio e della guerra; e dal commercio e dalla guerra l'origine della società civile, non più fondata sulla naturale discendenza o su alcun che di simile.

Invero il commercio genera la divisione del lavoro, prima imperfetta e da gruppo a gruppo, poi sempre più perfetta ed individualizzata, e la divisione del lavoro genera la diversità delle attitudini e delle abitudini, che si trasmettono con la generazione e l'educazione. D'altra parte la guerra produce l'asservimento e lo sfruttamento dei vinti da parte dei vincitori, quindi diversità di occupazioni e di in-

teressi degli uni e degli altri. Da tali diversità, cagionate dal commercio e dalla guerra e trasmesse ai discendenti, hanno origine le *classi sociali*. Un'altra origine della differenza delle classi è dovuta al fatto dell'importanza attribuita alle operazioni, che si considerano o come rapporti con enti soprannaturali o come aventi effetti soprannaturali, e al possesso e all'insegnamento delle relative dottrine. Impossibile è riportare le origini della funzione sacerdotale all'economica o alla militare; poichè, sebbene la vittoria sul nemico e materiali vantaggi formino spesso gli scopi dei riti religiosi primitivi, è chiaro che il mezzo eccede il fine, e che le soddisfazioni, che dagl'iniziati e dai profani si cercano con le osservanze religiose e le cerimonie, non possono ridursi in tutto ad una materiale utilità.

La convivenza delle classi e la convergenza o il conflitto dei loro interessi determinano la formazione di *gruppi sociali* diversi dalla famiglia, i quali, secondo il carattere permanente o transitorio del loro scopo, sono stabili od instabili. A scopi sociali permanenti corrispondono gruppi sociali stabili, alla difesa degli interessi la milizia, al culto il sacerdozio. Differisce il gruppo dalla classe come la convergenza dalla conformità; lì è l'ordinamento gerarchico, qui la coesistenza; lì domina un interesse unico, qui una pluralità di interessi più o meno solidali. Il gruppo è un organo, la classe un tessuto del sociale organismo.

La similitudine della società all'organismo non deve essere nè abusata nè disprezzata. Come l'organismo, *una* società (non diciamo la società universale degli uomini), è un complesso di organi e funzioni, relativi gli uni alle altre e viceversa; come l'organismo, essa nasce, cresce e muore per cause esterne o per deficienze interne; come l'organismo, è un tutto unico che agisce per la propria difesa e per il proprio bene. Ma una società non ha, come un organismo, un limite positivo o negativo di accrescimento, nè un ciclo normale di vita. Un individuo può appartenere a società diverse ed anche aventi fini opposti, mentre un atomo e una molecola non possono appartenere a un tempo ad organismi diversi o almeno discreti (i casi della simbiosi e della gestazione interna non fornirebbero che dubbie analogie). Infine le società o i gruppi sociali, non solo coesistono, ma si sovrappongono, si intersecano e talora in parte si fondono e si confondono.

La società umana è l'insieme dei gruppi sociali umani, contigui o distanti, congiunti o separati, concordi od ostili. Chi vede nella società umana un gruppo unico scambia un suo ideale con la realtà. La Russia ed il Giappone; la Chiesa cattolica, le Chiese dissidenti e le Università israelitiche; le associazioni degli industriali e le leghe degli operai, non formano certo altrettanti membri ed organi di un'unica società. « Der Gesamteffect vieler Individualkräfte ist nicht, wie in der Mechanik, eine Summe oder ein Produkt ». Così il Rümelin (l. c.). Ciò dipende non solo dal fatto che l'accumulato lavoro sociale fa risparmiare all'individuo una quantità, talvolta enorme, di tempo e di lavoro; ma anche da ciò che il tutto sociale esercita sull'individuo un'azione direttiva e formativa, la quale varia alquanto secondo le disposizioni individuali e che in ogni caso non deve essere esagerata, ma neppur negata.

Come è noto, la filosofia sociale, la cui storia va dal sorgere della scuola del Diritto naturale alla Rivoluzione francese, esagerava, più per angustia di metodi che per deliberato proposito, l'azione ordinaria dell'individuo sulla società. Dopo, lo storicismo, la sociologia comtiana e le varie dottrine socialistiche sono cadute nell'opposto eccesso. La questione del reciproco influsso dell'individuo e della società, non è risolubile a priori, nè appartiene ad alcuna scienza astratta, ma alla scienza del *fatto* per eccellenza, che è la storia.

V'hanno scienze astratte dell'attività sociale o di alcune forme di essa? La risposta non può oggi esser dubbia. L'economia politica ha per oggetto il fatto economico puro, che è un fatto sociale per eccellenza, e che, sebbene sia un'astrazione come il *puro* movimento, il corpo chimico *puro* e simili, è, analogamente ad essi, un'astrazione necessaria ad intendere i fatti sociali complessi e concreti. La statistica è una scienza astratta per i suoi strumenti logici, concreta per il suo oggetto. Essa è la scienza della quantità di quei fatti sociali, che per la loro natura sono quantitativamente determinabili. La astrattezza dell'economia deriva dall'identità dei fatti da essa considerati e delle loro cause, condizioni e limiti. Questi fatti, o sono anche rapporti, come gli scambi, o sono fatti individuali compiuti in vista di rapporti, come il lavoro e l'accumulo dei prodotti. Perciò la economia politica è essenzialmente scienza di relazioni. Ogni fatto sociale può dirsi un rapporto attuale o virtuale; quindi ogni scienza

sociale è in ultimo scienza di rapporti. È bene adunque eliminare una volta per sempre il termine equivoco di *fenomeno sociale*. In vero, se per fenomeno s'intende, conforme all'etimologia, un'apparizione, i rapporti sociali sono per noi più che apparizioni, sono relazioni reali (o possibili) tra enti reali (o possibili); se poi per fenomeno si intende un oggetto della conoscenza in genere, e allora il termine *fenomeno sociale* pecca per oscurità ed imprecisione, perchè non ci addita l'essere proprio del rapporto sociale, che sta appunto nell'essere un rapporto.

È possibile una scienza generale dei rapporti sociali, quale vuole essere la sociologia? Noi abbiamo altrove esaminato a lungo tale questione [1], ed ora esponiamo qui brevemente le conclusioni, alle quali ci sembra di poter arrivare. Non è ammissibile una scienza generale astratta dei rapporti sociali, come lo è una scienza generale astratta dei rapporti economici. Invero la complessità delle relazioni economiche, grazie all'omogeneità di queste e delle loro cause, condizioni e limiti, non solo è riducibile sotto alcune categorie economiche, come ogni contenuto della conoscenza sotto la sua forma intellettuale; ma è suscettibile di quel grado estremo di astrattezza, che è la determinazione matematica. Certo l'applicazione dei metodi matematici alle conoscenze economiche va fatta con prudente criterio, ed un uso soverchio dei procedimenti astratti della matematica può riuscire non solo inutile, ma anche dannoso, quale sembra siasi rivelato nella celebre teoria del grado finale di utilità. Ma i difetti e gl'inconvenienti delle applicazioni non ledono la giustezza del principio, che può definirsi: l'identità delle forme dell'attività economica umana, in presenza di identiche condizioni e di identici stimoli. Il qual principio, affatto analogo a quello che presiede alla determinazione delle leggi biologiche, rende possibile la formulazione di vere leggi economiche.

Ma, uscendo fuori dal campo economico, l'attività umana è soggetta a condizioni e a stimoli di natura molto diversa, e il grado della sua libertà si va accrescendo, dal minimo relativo che si osserva nel campo economico, all'infinito. La statistica, che studia, come

---

[1] Nei nostri scritti: *La sociologia è una scienza speciale?* (nella *Cultura Sociale*, 16 Agosto 1905), e *L'oggetto e le leggi della sociologia* (nella *Rivista italiana di sociologia*, Settembre-Dicembre 1905).

diceva l'illustre Messedaglia, *i risultati della vita sociale,* e cioè i prodotti e i rapporti già realizzati, e non i rapporti virtuali, è scienza di reali e non di possibili o di necessarî; è astratta per i metodi matematici che essa adopera (e che del resto ci assicurano, non la previsione certa dei risultati, ma la loro probabilità, come i calcoli detti appunto di probabilità, le teorie delle medie e degli errori, la legge dei grandi numeri, e simili), ma è concreta per il suo oggetto. E appunto per il suo carattere concreto e per la mancanza di un sicuro criterio di previsione, essa può darci regolarità, non vere e proprie leggi.

Le altre scienze che, in quanto concernono rapporti sociali, possono dirsi sociali, ma che sono essenzialmente normative e pratiche, come la morale, il diritto, la politica, sono scienze in un senso molto diverso da quelle di osservazione e di calcolo; sono scienze di necessità più che di realtà e di possibilità.

Ora come è possibile concepire una sintesi di discipline così diverse per i loro oggetti, per i loro metodi e per i loro criteri?

Se la sociologia intendesse usurpare il posto di alcuna delle singole scienze sociali, o (il che sarebbe il peggio) della morale o del diritto, certo la si dovrebbe respingere come inutile o dannosa. Ma la sociologia può limitarsi ad essere un prospetto sintetico dei vari ordini dell'attività sociale e delle loro vicendevoli relazioni, attuali o abituali, senza pretendere di stabilire essa stessa gli scopi verso i quali le attività medesime debbono venire indirizzate. Così intesa, la sociologia non potrebbe dirsi inutile, chè anzi abituerebbe specialmente il moralista e il giurista a non vagare nelle astrazioni, ma a saggiare la natura dell'ambiente, nel quale i loro programmi dovrebbero svolgersi, e a determinare preventivamente ed approssimativamente le condizioni e i limiti dell'attuazione dei programmi stessi. Ma all'uopo la sociologia dovrebbe venir trattata da persone non incolte nè dottrinarie; dovrebbero escludersi i dilettanti superficiali, che tanto discredito hanno portato sul nome stesso della sociologia, e coloro, i quali non riescono a persuadersi che si impara meglio a conoscere l'organismo e il movimento sociale forse sulle colonne dei giornali politici, che in tanti volumi densi di nebbie e di parole. Ma non vogliamo indugiarci a far l'apologia o la discolpa della sociologia; vediamo piuttosto, se ci riesce, di fare della sociologia.

I.

Il problema delle origini delle classi e dei gruppi sociali non appartiene alla sociologia, nè ad alcuna scienza sociale, ma alla storia. Nella storia *lato sensu* si comprendono la storiografia, che è la narrazione o l'esposizione dei fatti, e la scienza storica, che è il complesso delle ricerche e delle investigazioni dirette ad accertare i fatti ed i loro nessi.

È noto come la storia si faccia in base ai documenti e ai monumenti, e la valutazione degli uni e degli altri, per la conoscenza dei fatti, richieda un'arte speciale, che è l'arte critica, la quale ha i suoi metodi ed i suoi canoni. Se a testimoni di una società passata rimangono o soli monumenti o documenti indecifrati, in luogo della storia si ha la preistoria. I confini tra la preistoria e la storia sono dunque relativi e variabili. Prima di Champollion, la civiltà egizia apparteneva alla preistoria; oggi appartiene alla storia. I cavernicoli e gli abitatori delle terramare e delle capanne lacustri appartengono e probabilmente resteranno alla preistoria; gli Etruschi possono farsi rientrare nell'orbita della storia, per quanto di loro vien detto negli scrittori greci e latini e forse anche nelle iscrizioni egizie, ma non apparterranno veramente alla storia, se non il giorno in cui le etrusche scritture troveranno il loro, indarno finora atteso, Champollion. La tradizione e l'etimologia dei nomi delle persone, delle divinità, delle cose e dei luoghi, sono fonti analoghe ai documenti, ma da adoperare con grande prudenza e cautela.

Che cosa può dirci la preistoria sull'ordinamento sociale, sui costumi e sugli istituti dei popoli, dei quali essa si occupa? Ben poco certamente. Le abitazioni, le armi, le stoviglie, le suppellettili, gli avanzi di cucina, le tombe, ci dànno un'idea molto imperfetta, anzi talora addirittura manchevole, della struttura sociale delle genti alle quali appartennero. Impossibile quindi derivare dai reperti della preistoria idee precise, e sian pure generalissime, sullo sviluppo delle istituzioni primitive.

Ciò che la preistoria non ci dice, ce lo dirà l'etnologia? Se noi dovessimo, col Post, ammettere che i vari gradi di civiltà, che oggi si osservano tra i vari popoli del mondo, corrispondano ai vari stadi

dell'evoluzione della civiltà, percorsi dall'uman genere, l'etnologia ci potrebbe servir di guida nell'arduo problema delle origini. Ma, pur facendo plauso alla vastissima dottrina del Post, che nuovi orizzonti dischiuse all'indagine comparativa, non possono i criteri da lui posti ritenersi accettabili. Anzitutto, come possiamo noi stabilire che una civiltà sia superiore ad un'altra? Tal popolo, che eccelle nelle arti e nelle lettere, è inferiore ad altri nelle concezioni religiose e morali. Un popolo, che abbia sviluppate le industrie e i commerci, è rimasto indietro nella cultura dello spirito. Il Post segue in proposito un criterio troppo materialistico. La *Fortpflanzung,* la *Ernährung,* le *Beziehungsverrichtungen* sono, nei suoi *Bausteine,* i tre principali fattori del sociale progresso. Ma se le circostanze dell'ambiente naturale hanno grande efficacia sullo sviluppo sociale dei popoli inferiori, tale efficacia si rivela più nella variabilità delle costumanze, cui l'ambiente cagiona, che nella direzione presa da quello sviluppo. Emanciparsi dalla soggezione delle forze naturali è il grande cómpito cui provvedono in misura diversissima i vari popoli, secondo attitudini morali, che dalle circostanze naturali non sono derivabili. I vincoli familiari, la perseveranza e la diligenza nel lavoro, la previdenza, la qualità e quantità dei bisogni, non possono spiegarsi *soltanto* con l'opera degli agenti naturali ed esterni, ma anche e *principalmente* con disposizioni interne e più o meno fortificate.

D'altra parte, i popoli inferiori, non possedendo documenti, e spesso neppure tradizioni fisse e attendibili, si trovano, per quanto concerne il loro passato, in condizioni affatto analoghe a quelle dei popoli preistorici. Siamo quindi sempre nel dubbio se il loro stato di inferiorità sia effetto di arresto o di decadenza o regresso. Decadenze e regressi si notano del resto di frequente e tra i popoli senza cultura e tra i colti. Impossibile dunque rifare la genesi e le vicende dello stato sociale dei popoli inferiori, tranne che essi (caso non frequente), siensi mantenuti in costanti relazioni con popoli colti, che di essi ci abbiano tramandato sufficienti notizie.

Se tanto poco ci ammaestrano sulle origini della società la preistoria e l'etnologia, che diremo dell'antropologia? Questa, poichè, tratta solo dei caratteri somatici delle razze, dei gruppi e degli individui (caratteri che possono essere ereditari, ma anche acquisiti), ha nelle scienze, che si occupano della società umana, come disciplina

ausiliaria e sussidiaria, salvo che si pretenda che l'operare morale dell'uomo altro non sia che un riflesso, un effetto o un equivalente della di lui attività corporea. Ma oggi un così materialistico concetto è genenerалmente abbandonato, e v'ha anzi una tendenza a negare quella stessa efficacia delle condizioni somatiche, il cui riconoscimento non sembra doversi rigettare. Più lodevole, senza restrizioni, è il movimento, che si osserva nella cultura odierna, di allontanamento da quelle affrettate e talora incomposte ricostruzioni della genesi e dello sviluppo degl' istituti sociali, alle quali non mancavano, or fa qualche decennio, il plauso del vulgo semidotto e il non severo giudizio di autorevoli uomini di scienza. E per vero, per non uscire dalla nostra Italia, non era stolta cosa ignorare i lavori di un Brizio, di un Pigorini, di un Montelius, di un Modestov, di un Patroni, di un Orsi, di un De Cara, di un Sergi e di altri valenti, che tanta diligenza han posto nello illustrare i vestigi dei più antichi abitatori delle terre italiche, e andare invece raccattando le audaci e talora strane congetture di qualche neofita dell'evoluzionismo spenceriano o häckeliano?

Ma se purtroppo le dotte e pertinaci indagini di insigni e pazienti ricercatori poca luce hanno potuto spargere sulle misteriose origini della civiltà umana, lo studio filosofico dell'essere umano, senza attendere i dubbî responsi della preistoria e della stessa storia, ci attesta la diversità profonda che è tra l'uomo e il semplice animale, la non derivabilità delle attitudini specificamente umane da quelle animali, e quindi il niun nesso genetico tra le attività inferiori dell'uomo e le superiori. Tanto ci basta per potere stabilire una gerarchia tra le funzioni umane individuali e sociali.

II.

Dai principi filosofici da noi esposti e difesi chiaro appare come da noi non si possa accettare la tesi fondamentale del materialismo storico (che oggi trova aderenti non fra i soli socialisti): che le condizioni della vita determinino le forme della coscienza e non mai la coscienza modifichi essenzialmente le condizioni della vita, per modo che la famiglia, lo Stato, la religione, l'arte, la scienza siano prodotti

mediati e riflessi della sottostante struttura economica della società umana.

Noi abbiamo posto e crediamo di aver dimostrato che il bene dello spirito non è riducibile ad alcuna forma di bene materiale, e che perciò la coltura dello spirito non è derivabile geneticamente dall'attività economica. E poichè da noi si pongono tre oggetti fondamentali dell'attività umana: due sostanziali, come la cultura ed il benessere, che, in quanto sociale, è principalmente economico, ed uno formale, che consiste nella difesa dei beni sostanziali; in corrispondenza a tali oggetti, noi stabiliremo tre categorie fondamentali della umana attività: la culturale, l'utilitaria, la difensiva.

Dovendo la difesa individuale e sociale degli esseri umani tutelare non solo la loro esistenza fisica e i loro materiali interessi di ordine superiore, è evidente che i vincoli sociali degl'individui umani avranno forma e intensità ben diverse e più spiccate, di quelle che si osservino fra le società animali. Certo le forme della socialità fra le api e le formiche e fra certe specie di uccelli e di mammiferi meritano la più diligente attenzione degli scienziati; ma nessun lume possono darci per intendere le forme della struttura della società umana.

Ciò che contraddistingue l'uomo, anche nelle più basse condizioni di cultura, consiste non tanto nelle forme esteriori della socialità (tra le quali porremo anche il comunicarsi vicendevolmente per segni gli stati interiori dell'animo, il che avviene principalmente per mezzo del linguaggio) quanto nei principî interni che dominano e regolano lo svolgersi delle strutture sociali. Tali principî interni sono essenzialmente la religiosità e la moralità, che si attua anzitutto nella costituzione della famiglia.

Il Ratzel ([1]) si domanda: « Si deve comprendere la religione soltanto come un concetto completo, oppure non è più vero e più giusto quel modo di vedere, secondo cui si debbono riconoscere gli elementi della religione in tutto quello che nei pensieri e nei sentimenti degli uomini si eleva al di sopra delle cose della vita quotidiana e al di sopra di tutta la sua esistenza corporea, così da raggiungere il dominio delle cause ignote? » L'illustre etnologo tedesco accetta, e, se-

([1]) *Le razze umane*, trad. ital. Torino, V. T. E., vol. I, pag. 35.

condo noi, giustamente, il secondo modo di vedere, osservando anche che presso i popoli primitivi « la religione è filosofia, scienza, tradizione storica, poesia ». Non è da confondere, come inclina a fare il Wundt [1], la religione con la mitologia, dappoichè v'hanno religioni senza miti e mitologie, cioè raccolte di tradizioni eroiche e popolari, non religiose. Invece essenziali elementi di ogni religione sono o il riconoscimento, più o men chiaro e distinto, ed il culto di un ente o di enti sovrumani, o almeno (come nel più puro buddismo) il riconoscimento e l'osservanza di una legge sovrumana.

Per vero, quando si pensa qual cumulo di grossolani errori, di superstizioni e di pratiche assurde, ripugnanti e immorali trascinino con sè le religioni dei popoli inferiori, parrà strano che si possa attribuire a tali religioni una qualsiasi funzione culturale. Ma si pensi d'altra parte che il formale principio del divieto di certi atti e dell'obbligatorietà di certi altri, e spesso ancora la sostanza di vari precetti vigenti presso quei popoli, sono concezioni propriamente etiche benchè rudimentali; e che il riconoscimento sia pure imperfettissimo di un che di sovrumano può facilitare o rendere men disagevole il riconoscimento di un principio assoluto e di un supremo ordinamento morale dell'universo.

Similmente, anche tra quei popoli, nei quali la compra della moglie, la triste condizione della donna, il rilassamento dei vincoli domestici e lo scarso ritegno sessuale indurrebbero a dubitare se esista un sentimento etico della famiglia, la presenza di un rudimento di tal sentimento è attestata dai limiti che in vario senso appone il costume alla scelta della sposa, da certe forme della convivenza coniugale e parentale e spesso dal rito, che contrassegna e rende più o meno solenni certe unioni a preferenza di certe altre [2].

In tali riti religiosi e domestici, più che nel lavoro, noi vediamo gl'inizî e i vestigi della civiltà umana. Invero ciò che distingue il lavoro umano da quello dell'animale è il non essere istintivo e il non possedere quindi quella meccanica uniformità, che negli animali lavoratori si nota in alto grado. L'uomo si è indotto originariamente

---

[1] *Völkerpsychologie*, II. Buch, Leipzig, 1906; *Ethik*, I, 2, 1. Stuttgart, 1903.

[2] Per la critica dell'ipotesi della promiscuità veggasi WESTERMARK, *Storia del matrimonio umano*, cc. IV-V-VI, trad. ital. DE ROSSI. Pistoia, 1894.

a lavorare sotto l'impulso della necessità; ma il lavoro dell'uomo inferiore per la sua irregolarità si distingue tanto da quello dell'uomo colto quanto da quello dell'animale. Il lavoro dell'uomo colto è regolare e più o meno intelligente e metodico; quello dell'animale attesta la presenza di uno stimolo costante ed agente in senso uniforme, quasi a guisa di necessità ineluttabile. Il lavoro dell'uomo inferiore è saltuario, disordinato, talora eccessivamente faticoso, talora compiuto con poco dispendio di forze, ma quasi sempre accidentale, come lo scopo verso il quale è diretto (1). Ciò che ha reso regolare il lavoro umano è stato un complesso di *esigenze morali*. Il bisogno di proteggere la famiglia saldamente costituita ha indotto l'uomo a costruirsi una solida abitazione, a occupare definitivamente parte del suolo, a circondarla di un recinto e a sfruttarla più razionalmente. Il bisogno poi di un raffinato progresso e le abitudini morali della perseveranza e della pazienza hanno dato origini alle forme più perfette e ordinate del lavoro umano. Nemici irreconciliabili, come gli economisti puri e i socialisti, si son trovati d'accordo per tessere l'apologia del lavoro; ma avrebbero dovuto risalire alle cause prime e ai fattori morali, cessando i quali il lavoro decade e vien meno come per mancanza di vitale alimento.

Ben lungi adunque dall'essere l'attività economica la fondamentale tra le attività umane e dal determinare essa il sorgere e lo svolgersi delle idee etiche, sono piuttosto le idee etiche quelle che principalmente determinano il corso e l'indirizzo della vita economica. L'origine e l'incremento della proprietà terriera, le manimorte feudali ed ecclesiastiche, l'intensità degli scambi, l'accumulazione del capitale, la lotta contro il capitale sono tutti fatti storico-economici, le cui interne e profonde cagioni risiedono in certi abiti o tendenze morali. L'economia politica non può dirne le ultime cagioni, perchè essa ne prescinde. Il meno discutibile tra i meriti di Marx è quello di avere dimostrato *la relatività delle categorie economiche;* il suo torto più evidente fu quello di aver preteso di essere un economista. Nè gli economisti puri intenderanno mai Marx, nè Marx poteva bene intendere gli economisti, perchè i primi fondano tutto il loro sapere sulle categorie economiche, come fisse ed immutabili, e Marx ricerca

---

(1) Vedi RATZEL, *Op. cit.*, vol. I, pag. 48 e segg.

invece come tali categorie siano e come possano non essere. I primi fanno dell'economia; il secondo volle fare *la critica dell'economia.* Che se Marx non riuscì a stabilire le cause ultime dei fatti economici, ciò fu perchè egli tacitamente aveva accettato una morale strettamente edonistica, fondata sull'unico principio dell'uguale *quantum* di felicità per tutti gli uomini, e tale felicità aveva ridotto alla somma algebrica delle soddisfazioni, provenienti dalla libera disposizione delle proprie forze, e delle sensazioni penose, rappresentate dal lavoro.

Nella morale implicitamente accolta da Marx (ma già esplicitamente professata dai suoi avversari economisti ed utilitaristi, e prima di essi dal Bentham), non v'è posto per interessi superiori ai materiali, se non in quanto costituiscano il comune modulo e la comune misura di questi. Non v'ha quindi posto per il dovere e per il sacrificio, che solo dalla necessità di conseguir beni superiori agli edonici e utilitari possono venir giustificati. Ma poichè Marx visse in tempi favorevoli allo storicismo e al determinismo, egli volle costringere la storia a parlare il linguaggio della sua teoria e ad esserne la reale e vivente manifestazione. Perciò egli alterò e falsò il significato dei grandi movimenti storici, sebbene non s'ingannasse nella interpretazione psicologica di molti avvenimenti dell'età sua, come lui più o meno consciamente edonistica.

In vero la storia umana è il comune risultato delle necessitazioni degli agenti esterni, delle suggestioni degl'istinti ed appetiti dell'umana natura e dell'attività intellettuale e morale dell'uomo, che può venire sviata dai propri fini e può a questi più o meno approssimarsi. Determinare l'efficacia di ciascuno di questi fattori è ufficio da compiersi volta per volta, a ragion veduta; ma è fuori dubbio che la direzione delle grandi correnti storiche è dovuta alle *idee* e non a ciechi movimenti; e che tali idee operano in grazia del pensiero e dell'azione degli uomini, che sono di qualità intellettuali o morali superiori alla comune. Neghi, cui piace, l'efficacia di un Cesare, di un Costantino, di un Carlomagno, di un Napoleone, di un Bismark, di un Cavour sui destini dell'uman genere o di una nazione; noi non recederemo dalle vie della sana logica, che vuole l'effetto proporzionato alla causa, per fare buon viso ai più o meno ingegnosi sofismi.

III.

La genesi e lo sviluppo delle classi e dei gruppi sociali hanno la loro spiegazione teleologica nelle funzioni sociali. Una classe può decadere, un gruppo può venir meno al suo scopo, ma la necessità del compimento delle funzioni determinerà il sorgere di nuove classi e di nuovi gruppi,

Ogni classe gode di una maggiore o minore perpetuità. Tale perpetuità raggiunge il suo massimo nella *casta,* cioè nella classe, ove dominano l'ereditarietà e l'endogamia. In mancanza dell'eredità e dell'endogamia, che, ove tacciono le leggi, sono stabilite talvolta dal costume, la classe è caratterizzata anzitutto dall'omogeneità delle funzioni sociali, e quindi dall'omogeneità delle consuete occupazioni, delle abitudini e dei gusti. Il *savoir vivre*, certe fogge del vestire, del parlare, del muoversi, il sapersi contenere, sono principalmente le caratteristiche odierne dell'aristocrazia e di una parte della borghesia, cui non più ragioni politiche od economiche, ma solo le genealogie e i blasoni dividono dalla nobiltà.

Oggi la divisione della società in classi è determinata principalmente da cause economiche, ma non da queste soltanto. La piccola ed anche la media borghesia non sono oggi in molti paesi più ricche di certe categorie del popolo; anzi, tenuto conto delle esigenze alle quali debbono soddisfare con i loro mezzi, spesso lo sono meno. Ma un complesso di tradizioni e di abitudini (ed anche talvolta la politica esclusivamente *operaia* dei partiti politici popolari) ravvicinano talvolta le dette classi più all'alta borghesia che al popolo. Perciò la distinzione delle classi sociali, oggi di moda, in borghesia e proletariato, sebbene per un verso troppo semplice e per un altro troppo artificiosa, ha un fondamento tradizionale innegabile, e viene ribadita nel campo politico dalla forza considerevole che la democrazia, ed in ispecie il suffragio universale o quasi, hanno dato alle classi schiettamente operaie.

Entro queste due grandi categorie dagl'incerti confini, le divisioni in sottoclassi sono più spiccate. Un primo strato sociale della borghesia è costituito dai grandi proprietari, grandi capitalisti, grandi commercianti e banchieri. L'aristocrazia si distingue da essi solo per

gli accennati caratteri sociali, quasi affatto esteriori; ma allo stesso strato appartengono alcuni professionisti e cultori di arti, ai quali il merito o la fortuna hanno aperto l'accesso nella *haute*, ed una parte dell'alto clero. La media borghesia è costituita dalla magistratura e dal personale di concetto delle pubbliche amministrazioni, dai supremi e medii gradi dell'esercito e della marina, dal clero (i membri dei cui gradi inferiori sono, nei paesi cattolici, collocati in un posto sempre più elevato della comune del popolo, e di solito sono legati da rapporti di simpatia e d'interesse con la parte devota della media borghesia), e infine dalla grande maggioranza dei professionisti (insegnanti superiori e medi, avvocati, medici, ingegneri, artisti, ecc.), proprietari e commercianti. Appartengono alla piccola borghesia gli impiegati d'ordine e i funzionari addetti ad analoghi uffici nelle amministrazioni pubbliche e private, i professionisti meno fortunati, i commercianti più modesti e la gran falange dei *déclassés* che sono o detriti delle classi superiori o *arrivistes* mancati.

Il popolo, *stricto sensu*, o, come oggi dicesi, il proletariato, è costituito dagli operai dipendenti, dai coloni, dai liberi artigiani, dai più piccoli proprietari, dai piccoli commercianti, dai commessi e dal basso personale delle amministrazioni e delle aziende, e dai più disgraziati tra i *déclassés*. Un ultimo triste avanzo delle schiere sociali è formato dai mendicanti, dai vagabondi, dagl'invalidi più o meno soccorsi, dai delinquenti abituali e dagli esercenti mestieri innominabili.

Prima della grande rivoluzione, la nobiltà, il clero ed il terzo stato, come classi ben distinte e divise, benchè non senza interne e non lievi diversità e distinzioni, avevano ciascuno una particolare efficienza sociale. Il fenomeno che contraddistingue l'ora presente è la ricostruzione delle classi sociali sovra altre basi e con altri intenti. Alle grandi unioni operaie, legate ormai da vincoli internazionali, sono seguite nei singoli Stati le unioni fra impiegati, commercianti, industriali e proprietari. Benchè originato o favorito dalle odierne istituzioni democratiche, tale movimento federativo non agisce meno contro uno dei postulati della democrazia che è l'uguaglianza pura e semplice degl'individui. Esso può dirsi una rivolta delle cose contro l'astratto dottrinarismo, che o non vede le disuguaglianze o non ne intende le ragioni. Grazie a questo movimento, i vincoli sociali

nell'interno di ciascuna classe si rinserrano, scemando gli attriti e la concorrenza, le antitesi tra le varie classi si accentuano, e l'efficienza sociale di ognuna di esse si accresce. Tuttavia le classi federate non costituiscono organismi veri e propri, ma coalizioni; poichè esse presuppongono l'uguale potenzialità dei membri ed escludono la gerarchia tranne che nelle rappresentanze e negli uffici, costituiti in servigio dei comuni interessi, ma che rispetto alla totalità della classe appaiono accidentali e subordinati.

Invece gli organismi sociali veri e propri non si prestano ad un'analisi semplicistica. In essi v'ha divisione e gerarchia di funzioni, diversità e sobordinazione di parti, unità di scopo finale e non pluralità di scopi simili o solidali.

I due maggiori organismi sociali nelle società occidentali sono la Chiesa e lo Stato. Il più antico è la Chiesa, la quale era altra volta (come è tuttora nelle comunità cristiane dell'Impero Ottomano) anche un'organismo politico. La Chiesa Cattolica in ispecie ha una monarchia, un'aristocrazia, una classe governante, che è il clero, ed una classe governata, che è il laicato (λαὸς = plebe); ha le sue leggi e i suoi tribunali, le sue scuole, la sua amministrazione, il suo patrimonio e, specialmente là dove non riceve le sovvenzioni dello Stato, il suo sistema tributario. Ciò che le manca per essere uno Stato è quel che appunto costituisce l'essenza dello Stato: la *potestas gladii*. Per ciò essa altra volta chiedeva il braccio del potere laico, e ancora oggi lo esige in principio, sebbene quasi in nessun paese più l'ottenga.

La parola Stato si suole intendere in triplice senso. Nel più largo, lo Stato è il popolo politicamente organizzato; nel senso medio, è il complesso degli organi, che esercitano il pubblico potere, legislativo, amministrativo e giudiziario; nel più ristretto, è il Governo, cioè il supremo potere amministrativo, onde nel comune linguaggio si parla di contrasti fra Stato e Parlamento, fra Stato e Magistratura, fra lo Stato e le singole amministrazioni. Vedremo altrove quali gravi confusioni di idee abbia talvolta ingenerato tale confusione di termini. Noi crediamo che lo Stato debba intendersi nel secondo dei tre suddetti significati. Così inteso, lo Stato essenzialmente si impernia sul potere amministrativo (cui dai teorici del diritto costituzionale è stato dato il nome di esecutivo, per meglio rilevare il posto

subordinato che nella teoria si intendeva assegnargli), dal quale si è tardi staccato, come ramo autonomo, il potere giudiziario, e al quale la moderna democrazia ha tolto la funzione legislativa, attribuendola in parte o in tutto a membri eletti dal suffragio popolare.

Accanto o sotto la tutela di questi organismi sociali, con iscopi generali, esistono organismi sociali con iscopi più limitati.

Organismi naturali sono la famiglia e, in grado di gran lunga minore, il comune.

La famiglia, il cui interno ordinamento è disciplinato a un tempo e talora diversamente dalla Chiesa e dallo Stato, ha scopi naturali (la procreazione, l'allevamento e il mantenimento della prole), e morali (l'*individuae vitae consuetudo* dei coniugi e l'educazione dei figli).

Il Comune ha oggi poco da vedere con le comunità di villaggio cementate da vincoli gentilizi; ma la sua perpetuità è favorita dalla natura dei luoghi, dall'attaccamento al suolo nativo, che è tenace pur nella mobilissima società odierna, e da certe esigenze immediate del vivere civile, cui solo la compagine comunale può soddisfare. Oggi, grazie alle più o meno larghe autonomie e più o meno popolari istituzioni rappresentative, l'importanza politica del Comune, se non eguaglia quella raggiunta nel medio evo, si è di molto accresciuta rispetto ai primi secoli dell'evo moderno.

Gli altri organismi sociali si distinguono secondo il loro scopo in tre categorie: economici, politici e di cultura. Ai primi appartengono le società, le imprese e i consorzi industriali, agricoli e commerciali, le banche, le camere di commercio, gl'istituti di mutualità e di previdenza. Ai secondi gli organismi politicamente intermedi tra lo Stato e il Comune (quali sono da noi le Province), i partiti politici organizzati, gli uffici direttivi e amministrativi di giornali politici. Agli ultimi gl'Istituti scolastici, le Accademie, i sodalizi artistici e letterari, e, in quanto si occupano anche dell'educazione morale, le opere pie e gl'istituti di beneficenza.

L'individuo vivente fuori di ogni classe o gruppo sociale, o è un'astrazione o rappresenta un caso singolare. La socialità non ha sempre per effetto di sopprimere o di reprimere l'individualità; spesso anzi la sviluppa e le dà il modo e i mezzi di agire e di rivelarsi.

IV.

Ma ci si può domandare, che importa ciò alla filosofia del diritto? Non deve questa fondarsi sulla nozione etica dell'individuo umano?

Rispondiamo che l'etica esige che l'individuo abbia propri diritti e propri doveri, propria libertà e propria responsabililà; ma gli atti dell'individuo implicano sempre, almeno virtualmente, una relazione ad alcun che, che stia fuori di lui. Ora il campo dell'attività etica è la società, cioè non un'astratta pluralità di individui, ma un *plexus* di individui legati da molteplici rapporti; non un'informe coesistenza, ma una convivenza sotto certe forme.

Pertanto se i principî etici regolatori dell'attività individuale non si possono desumere dalle forme della convivenza sociale come tali, esse costituiscono tuttavia un complesso di condizioni e di limiti dell'operare individuale; per modo che l'Etica, se vuole uscire dalle astrazioni e trasferirsi nella realtà, deve di esse tenerne il giusto conto e conoscerle quanto è necessario. La sociologia e la storia non potranno adunque sostituire la filosofia del diritto, ma il loro oggetto (e cioè la struttura sociale nelle sue linee generali e nei suoi concreti particolari, nel presente e nel passato), dovrà considerarsi come un presupposto, la cui conoscenza sia necessaria per la determinazione di un programma pratico dell'etica e della teleologia giuridica.

La sociologia e la storia dimostrano inoltre la *relatività delle categorie giuridiche* rispetto alle categorie etiche. Ciò che Marx intese fare per le categorie economiche, viene fatto per il diritto dallo studio della storia di esso e da quello dei movimenti sociali, che per lo più determinano le grandi innovazioni e riforme giuridiche. Noi ci studieremo in appresso di dimostrare quanto sia dannoso agl'interessi dell'etica giuridica l'astratto formalismo, quando lo si porti fuori del campo tecnico che gli è proprio. La storia e la sociologia sono le grandi nemiche di tale formalismo, perchè esse ci mostrano come le forme degl'istituti si alterino e si logorino con le vicissitudini del mondo reale.

Così la ricerca e lo stabilimento delle supreme finalità etiche e lo studio concreto e positivo della realtà sociale ci si appalesano come i presupposti della Filosofia del Diritto, la quale dovrà indagare fino a qual punto e in qual modo quelle finalità possano e debbano attuarsi in quella realtà, mediante idonee *norme* giuridiche.

Libro Secondo

L'OGGETTO DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO

CAP. I.

Concetti fondamentali.

Nella conclusione del primo libro abbiamo indicato qual sia per noi l'oggetto della Filosofia del Diritto: l'indagine dei modi e dei limiti dell'attuazione delle finalità etniche nella realtà sociale, per mezzo delle norme e degl'istituti giuridici.

Ci è d'uopo ora ritornare su alcuni dei concetti esposti, allo scopo di chiarirli meglio. Noi abbiamo, nel primo libro, definito il diritto naturale come *un complesso di esigenze traducibili in rapporti suscettibili di coazione fisica e tali che la loro violazione sia anche violazione della legge morale;* e abbiamo designato il diritto naturale come un minimo etico traducibile in un minimo giuridico. Diciamo ora che la determinazione di tal minimo etico-giuridico non è per noi il solo cómpito della filosofia del diritto. Anche l'attuazione di quel massimo etico, che esorbita dalla sfera del diritto naturale così delimitata, può formare oggetto della Filosofia del Diritto, la quale pertanto non ha assolto il suo ufficio nella determinazione e rivendicazione di quelle facoltà e di quei beni, il disconoscimento e la denegazione dei quali importa violazione della rispettabilità dell'essere umano; ma deve ancora occuparsi della protezione e della difesa di tutto ciò che è necessario o contribuisce alla perfezione dell'essere stesso, in quanto ciò può divenire contenuto di una norma giuridica. Noi quindi non facciamo coincidere la sfera del *diritto naturale* con quella del *diritto ideale*, nè confondiamo il diritto *eticamente necessario* con l'*ottimo dei diritti.*

Per non avere fatto tal distinzione, la Scuola del Diritto Naturale pretese di far rientrare nella categoria dei diritti naturali tutta la complicata e contingente serie dei diritti pubblici soggettivi. Per lo stesso motivo, le scuole, che fondarono le loro teorie sulla critica del diritto naturale, pretesero più o meno di sottrarre all'impero dell'etica il diritto pubblico.

Noi distinguiamo ciò che è l'espressione di una *necessità etica* da ciò che significa un *progresso etico,* e pur riconoscendo che l'uomo non celebra (per usare la nota frase del Vico) la sua natura che nello stato di civiltà, non crediamo che la civiltà possa essere l'effetto di una continua rivendicazione di quei diritti che si dicono naturali appunto perchè sono i più elementari.

Ciò posto, ci è d'uopo chiarir meglio i rapporti tra il diritto naturale e l'ideale e il diritto positivo, tra l'etica e il diritto, tra il diritto obbiettivo ed il subbiettivo.

I.

Noi non crediamo di dover abbandonare il termine di *diritto naturale,* per sostituirvi quello di *giustizia,* come propone il Petrone [1]. Invero la giustizia è una virtù, un abito etico, che consiste principalmente nella *constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi,* mentre il diritto naturale è un complesso di esigenze inerenti all'individuo umano come tale. L'appellativo poi di *naturale,* benchè possa richiamare alla mente certe accezioni del termine natura o troppo vaghe o inesatte, non ha meno il merito di rivelare la connessione profonda tra quelle esigenze e il fatto stesso dell'umana esistenza.

Distinguiamo inoltre recisamente, il *diritto ideale* o l'*ideale del diritto* dall'*idea* del diritto. L'idea, intesa nel senso platonico come l'archetipo e la perfezione dell'essere, non si distingue dall'ideale; ma intesa come sintesi dell'uno col molteplice, della forma intellettuale col contenuto empirico, ne differisce *toto coelo.* L'idea è allora

---

[1] *Caratteri differenziali del diritto*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, vol. XXIII, pag. 368.

non già un ideale, ma un simbolo del reale; esprime non una necessità etica, ma una necessità logica, non un modo del dover essere, ma dell'essere puro e semplice. Vedremo meglio in appresso come dall'idea del diritto, intesa in senso logico (ed è questo il solo significato che noi le attribuiamo), non si possa ricavare alcun principio circa gli scopi del diritto.

Il diritto positivo, cioè quello stabilito dalla legge o dalla consuetudine e munito di sanzione coattiva, comprende il diritto *obbiettivo,* che è *norma dell'operare,* e il diritto subbiettivo, che è facoltà concessa dalla norma stessa all'individuo umano. Per evitare le confusioni che derivano da tale doppio uso della parola diritto, nel senso positivo, chiameremo *norma giuridica* il diritto positivo obbiettivo e *facoltà di diritto* il diritto positivo subbiettivo (1).

La *norma giuridica* è essenzialmente un *imperativo*, un comando, imposto coattivamente dall'autorità politica, rappresentata da certi uomini, ad altri uomini, che sono i soggetti. La distinzione delle norme giuridiche in leggi, decreti e simili, riguarda modalità accidentali, non sostanziali del comando. Tal concezione della norma giuridica, che qui da noi si sostiene, è in sostanza quella propugnata dall'Hobbes e in tempi più recenti dal Kirchmann e dall'Ihering. L'Hobbes, come ben dice il Bartolomei (2), « attende ancora il suo rivendicatore che ponga fine alle false e *stereotipate* accuse che si sogliono lanciare contro di lui..... La falsità delle accuse nasce dalla mancanza di distinzione di ciò che sia e debba essere una dottrina etica e della giustizia da ciò che sia una *costruzione giuridica* ». Ed invero, quale che sia il valore delle dottrine morali dell'Hobbes, è d'uopo non confondere l'imperativo etico con l'imperativo giuridico, e non attribuire al secondo l'assolutezza e l'impeccabilità che spettano al primo. La legge etica è divina; la norma giuridica è umana, e se ha in suo favore una presunzione di bontà, in grazia del suo *oggetto formale,* può contrastare in fatto alla legge etica ed essere moralmente cattiva.

Nè per norma giuridica devesi intendere l'espressione della vo-

(1) Bene osserva il Rümelin che: « es ist unmöglich, das objective und subjective Recht in einer Definition zu treffen, da beide unter ganz verschiedene Oberbegriffe fallen » *(Reden und Aufsätze*, vol. II, pag. 323).

(2) *Op. cit.*, pag. 77 in nota.

lontà collettiva (Gesamtwille), come pensa il Wundt [1], perchè al contrario essa è stata e può essere l'espressione della volontà di uno solo *(quod principi placuit)* o di pochi. Non la pluralità o il numero di coloro che rappresentano o esercitano l'autorità politica, bensì la presenza dei caratteri formali e reali dell'autorità stessa, fa che la norma sia giuridica. L'espediente democratico di fondere l'etica astratta e la concreta norma positiva, coprendo entrambe col manto di un'asserita o presunta volontà collettiva, è troppo vano per chi tiene fermi i veri principî dell'etica e le caratteristiche del diritto positivo. Occorre pertanto rilevare a quali segni l'autorità politica si manifesti.

Chiamiamo *autorità politica* quella che impera non sopra un determinato gruppo naturale, come la famiglia, o religioso ed economico, ma sopra un gruppo sociale più o meno composito il cui vincolo è la convivenza come tale, e che adopera la forza per la sanzione dei suoi precetti. Talvolta l'autorità politica risiede nelle stesse persone che esercitano l'autorità religiosa, come tuttora accade nel mondo islamitico; ma anche in tal caso le due autorità rimangono teoricamente distinte. Le società singole, costituite per iscopi determinati e che esercitano sui propri membri coazioni più o meno consentite o tollerate dall'autorità politica, non vanno confuse con questa finchè il loro potere coattivo si esercita *esclusivamente sui propri membri*. Diventano invece autorità politiche anch'esse quando quel potere viene esercitato da esse anche sugli estranei, come si è fatto per lo passato da ordini militari e religiosi e da compagnie commerciali.

Chiamiamo *sovranità* la facoltà riconosciuta, in principio o praticamente, di esercitare l'autorità politica. Nulla vieta di pensare che la sovranità possa venir frazionata tra più enti ed esercitata da questi con una relativa reciproca indipendenza, come accadeva nell'Europa occidentale del medio evo, quando il Re e l'Imperatore, la Chiesa, la nobiltà, i Comuni e talora certe corporazioni avevano ciascuno una parte di sovranità. Un tale stato di cose non sarà ottimo, ma non è assurdo, come pensano coloro che non riescono a vedere altra autorità politica che lo Stato moderno, nel quale detta autorità trovasi unificata. È sempre bene ricordare che lo Stato moderno è un'emanazione, una continuazione ed un'esplicazione del potere assoluto del

---

[1] *Ethik*, III, 4, 5, d. Stuttgart, 1903.

Principe; potere che si venne elevando sulle rovine dei poteri speciali, singolari e locali.

Antonio Labriola definì (sebbene per incidenza) lo Stato [1]: « un sistema di forze, che mantengono l'equilibrio o l'impongono con la violenza e con la repressione ». Se da tale definizione togliamo il termine violenza, che vuol dire forza ingiusta e come tale non costituisce di certo una nota essenziale dello Stato, possiamo accettare il resto, senza però dargli quel significato di tacito biasimo che davagli il filosofo del materialismo storico e del comunismo critico. Lungi da noi il pensiero di tessere l'apologia della forza in quanto tale; ma lo Stato deve essere una forza, ed è merito di Hegel l'averlo bene inteso e proclamato contro i dannosi equivoci degli umanitarî e degli ultraliberali.

La definizione del diritto non è stata, come è noto, la prima nell'ordine storico delle funzioni dello Stato. La prima funzione è invece stata quella dell'assicurazione della pace comune, mediante il divieto e la repressione della forza privata. Nel *vim fieri veto* si compendia l'essenza di tale funzione. Perciò i contendenti sottoposero ad un arbitrato le loro liti, e nella *sentenza* dell'arbitro apparve il primo nucleo del contenuto delle norme del diritto privato; mentre nei provvedimenti di polizia (motivati talora anche da ragioni di indole religiosa, economica o igienica, oltre che politica, e talora dettati da privati o personali interessi) apparve il primo nucleo della forma e del contenuto delle norme del diritto pubblico. Quando alle singole sentenze succede l'*auctoritas rerum similiter indicatarum*, il contenuto del diritto privato si consolida; quando poi le relative norme vengono imposte coattivamente dall'autorità politica, esse ricevono la forma e la qualità di norme giuridiche.

Di detti stadii dello sviluppo della norma giuridica sarà discorso più largamente trattando il problema delle origini del diritto. Ora ci conviene esaminare il quesito se tra l'astratta idea etica e la concreta norma giuridica, che possiamo definire come *un precetto imposto coattivamente dall'autorità politica ai suoi soggetti*, siavi un *tertium quid*. Alcuni vogliono ravvisare questo terzo nella consuetu-

---

[1] *Del materialismo storico*. Dilucidazione preliminare, VIII, 2ª ediz. Roma, 1902.

dine o nel diritto non ancora formulato, e così via. Per noi la qualità di giuridica deriva alla norma dall'essere *imposta coattivamente* dall'autorità (dal che derivano poi nei soggetti speciali doveri ed almeno il diritto soggettivo di non sottostare alle sanzioni stabilite dalla norma in quanto ad essi non siano applicabili) e non dall'essere *definita* dall'autorità stessa. Perciò la consuetudine, *in quanto ne è coattivamente garantita l'osservanza;* il giudicato, che non è applicazione della legge, ma la precede, e che tuttavia *riceve dall'autorità politica riconoscimento ed esecuzione;* i *responsa prudentum* in quanto godono di consimile efficacia, ecc., formeranno un *diritto imperfetto* rispetto alla *legge,* ma sono pur sempre diritto. Invece non sono diritto, ma contengono solo germi e virtualità di norme giuridiche, quelle consuetudini, la osservanza delle quali o è abbandonata alla buona fede o è in certo modo garantita dalla privata o popolare vendetta. La norma giuridica nasce con l'autorità politica in quanto questa garantisce con la forza l'osservanza dei propri precetti e il rispetto delle facoltà, che essa attribuisce o riconosce agli individui; essa si sviluppa con l'autorità stessa, e raggiunge la sua interna perfezione quando l'autorità politica diventa lo Stato, cioè l'organo naturale e permanente del diritto.

Coloro i quali si scandalizzano nel veder comprendere la forza come elemento essenziale della norma giuridica, confondono questa con l'esigenza etica alla quale deve ubbidire, ma alla quale può in fatto ribellarsi.

I progetti di norme giuridiche, le proposte, i programmi, le aspirazioni tendenti alla introduzione di norme positive, non fan parte del diritto positivo, ma fan parte di quello che potrebbe dirsi *diritto potenziale;* in questa espressione l'aggettivo determina come si conviene l'indole e l'efficacia del sostantivo, e non è possibile confondere tal diritto potenziale con quello che abbiamo chiamato imperfetto. Si è voluto vedere in cosiffatto diritto che non è, ma tende ad essere, il portato necessario e fatale di una cosiddetta *coscienza giuridica,* ma troppo sovente esso non è che la più o meno perfetta formulazione dei desideri e degli appetiti di coloro, che dalla sua attuazione verrebbero a trar vantaggio.

Il diritto positivo, quale noi l'abbiamo definito, può considerarsi come un fatto od un fenomeno? Gli empiristi della filosofia del di-

ritto (e non essi soli) han fatto largo uso del termine *fenomeno giuridico.* Tale modo di dire è pieno di inesattezze e di equivoci. La norma positiva è essenzialmente un *rapporto* tra l'autorità e i soggetti, dal quale scaturiscono altri rapporti dei soggetti fra loro e con l'autorità. Un rapporto non può ridursi ad un fenomeno; il rapporto di cui trattasi è poi non rapporto tra fenomeni, ma tra persone, cioè tra esseri intelligenti e liberi. Di vero, nell'espressione fenomeno giuridico (quella di *fatto giuridico* ha ricevuto un significato tecnico ben determinato) è solo questo: che la norma positiva sta alla legge etica, come un fenomeno alla sua legge. Invero la legge etica è la norma delle norme, il diritto dei diritti.

II.

« L'erronea indipendenza giuridica, che passò per un progresso della scienza », scrive il Trendelenburg *(Diritto naturale*, traduzione Modugno, § 14), « non solo ha scontorto il diritto nella teoria, ma lo ha pure spogliato nella vita reale della sua dignità, lo ha ridotto ad un meccanismo e ne ha materializzato il concetto ».

Noi facciamo plauso alle severe parole dell'illustre filosofo tedesco, in quanto son dirette contro quelle teorie. che non pur *distinguono,* ma *separano* la norma giuridica dalla legge etica; se non che noi osserviamo che nè tutto il diritto può essere etico, nè tutta l'etica può convertirsi in diritto.

Quali saranno i limiti della convertibilità dell'etica in precetti giuridici? Non quelli segnati dal *diritto naturale*, poichè noi definimmo questo come un *minimo etico*, e insieme sostenemmo che la norma giuridica deve contribuire all'attuazione del *massimo etico,* col favorire quanto giova o è necessario alla perfezione dell'essere umano. Occorre quindi stabilire un altro criterio limitativo.

L'etica disciplina principalmente il mondo interno, regolando non solo gli atti, ma ancora la volontà e le disposizioni interiori. È chiaro come sull'intimità della coscienza il legislatore umano non possa affermare il suo dominio; ciò è così ovvio che non è mestieri di insistervi, riportando i numerosi passi delle legislazioni e dei giuristi, che lo han rilevato. Ma da questo non segue che tutti gli atti esterni,

sui quali la legge etica impera, siano disciplinabili dalla norma giuridica. Il problema resta dunque, dopo la distinzione degli atti interni dagli esterni, quasi intatto. Noi sosteniamo che i limiti della convertibilità dei precetti etici in giuridici siano determinati dalla *possibilità esterna* e dalla *prudenza*, cioè dalla virtù che insegna a tollerare il minor male per evitare il maggiore.

Certo un male grave sarebbe se l'uomo fosse indotto a fare il bene e a fuggire il male, principalmente dal timore di cadere nelle sanzioni poste dal legislatore; giacchè allora l'operare etico, non solo verrebbe ad essere privato di ogni dignità, ma non sarebbe più etico perchè mancherebbe della motivazione disinteressata, che dall'etica è richiesta. Ma d'altra parte nè il criterio del *danno sociale*, nè quello solo quantitativamente più circoscritto, del *danno sociale grave*, bastano, siccome pensano gli utilitaristi del diritto, a limitare il campo della giuridicità della legge etica. Ed invero non occorre neppur mettere in questione che per danno sociale devesi intendere non soltanto il materiale, ma anche e principalmente il morale. Ora non si vede qual sia l'atto immorale esterno, nel quale non si contenga virtualmente un diretto od indiretto danno morale. Forse che la falsità e l'inganno, dai quali danni materiali non derivano, non sono spesso moralmente più dannosi delle adulterazioni e sofisticazioni delle merci? Forse che le illegittime unioni sessuali non recano alla società maggior danno, che non certi disordini, i quali costituiscono la materia di reati minori o di contravvenzioni?

La odierna coscienza pubblica giudica molto più severamente che in passato non facevasi, la negligenza e l'imprevidenza, donde danni pubblici o privati possano derivare; e ciò indipendentemente dall'entità dei danni stessi accaduti od eventuali, per il disprezzo dell'altrui bene, che esse dimostrano. Da qui nuove sanzioni di ordine civile e penale, che mal si classificano secondo le antiche categorie giuridiche. Invece certi altri atti immorali, specie in materia sessuale, si giudicano (forse a torto) con minor severità che per lo passato, e non si reputano degni di cadere sotto le sanzioni del legislatore.

In tali oscillazioni della coscienza etico-giuridica è il criterio etico, non l'utilitario che predomina; ma i limiti dell'efficacia reale di quel criterio son sempre gli accennati: la possibilità e la pru-

denza. Il vedere poi se l'applicazione del principio etico debba condurre in pratica a sanzioni di ordine civile o di ordine penale, è questione non soltanto tecnica, sebbene in essa i criteri tecnici abbiano la loro parte. Essa si connette con le delicatissime questioni della distinzione del dolo civile dal dolo penale e della colpa civile dalla colpa penale; questioni, nelle quali la prassi deve chiedere il lume ed il soccorso della filosofia del diritto. Ma in ogni caso crediamo che valga il generale principio da noi stabilito ed accettato.

L'Etica, come *tutto etico,* in quanto si contrappone al diritto, che rispetto ad essa è un minimo etico, riceve più specialmente il nome di *morale*, benchè i termini morale ed etica abbiano un ugual significato etimologico, ove si pensi al quasi identico valore, che, secondo desumesi dai dizionari classici, ottennero i termini ἦθος e *mos* (1). Tuttavia, per costante abitudine, il termine *morale* possiede la virtù di far meglio rilevare l'aspetto *interno ed intenzionale* dell'individuale operare etico. Ma sarebbe pericoloso, sofisticando, porre soverchie differenze tra la legge etica interna e l'esterna, quasi entrambe non fossero due momenti di una legge medesima, due campi di applicazione, distinti e non separati, di uno stesso principio, oggettivo ad un tempo e soggettivo, sociale ed individuale, avente un solo oggetto formale: quello di disciplinare e dirigere le azioni e le relazioni degli esseri umani.

Come non tutta l'etica può essere giuridica, così non tutto il diritto può essere *per sè* etico. In quanto deve assicurare le *condizioni della vita etica,* il diritto deve occuparsi di circostanze di fatti che all'etica sono estranei. Quanto si attiene alla vita naturale dell'uomo o concerne bisogni, tendenze ed attività, che sono eticamente più o meno indifferenti, rientra nella sfera di efficacia della norma giuridica, in quanto questa è anche un mezzo di evitare la lotta. Il diritto del primo occupante, che, malgrado le sottigliezze di certi dottori, non si vede come si possa eticamente giustificare, e tutte le pratiche applicazioni del principio *prior tempore potior iure,* si spiegano appunto con la funzione socialmente pacificatrice della norma giuridica; funzione, che nell'ordine dei principî è soltanto sussidiaria,

(1) Sulle origini ed i significati del termine ἦθος vedi Wundt, *Ethik,* I, 1, 1. Stuttgart, 1903.

benchè si presenti come prima nell'ordine storico. Estranee all'etica non diremo invece quelle disposizioni giuridiche le quali essendo dirette a favorire il *massimo etico*, cioè il progresso spirituale e la perfezione dell'essere umano, concernono per sè stesse non il fine, bensì i mezzi, che per natura loro sono contingenti, e nella scelta dei quali è, non solo prudente e ragionevole, ma ancora necessario l'ammettere una certa libertà. In tali casi l'eticità sta meno nella disposizione di diritto presa isolatamente, che nel complesso di cui essa fa parte.

Abbiamo pertanto, considerando i casi di interferenza dell'etica col diritto positivo, atti comandati perchè obbligatori e obbligatori perchè comandati, atti vietati perchè illeciti e illeciti perchè vietati, e infine atti permessi perchè leciti e permessi perchè tollerati.

Ci è duopo soffermarci più a lungo su tali distinzioni per chiarire meglio i rapporti tra l'etica e il diritto positivo.

Senza aderire a quelle teorie che, in principio o di fatto, attribuiscono al diritto positivo come tale una intrinseca bontà (come, ad es., le teorie dello storicismo e tutte quelle che non sanno concepire l'astratta idea etica se non in quanto è incarnata in una concreta disposizione giuridica), devesi tuttavia riconoscere nella norma positiva una *presunzione di conformità alla legge etica*, senza di che tra l'autorità politica e i soggetti si stabilirebbe un perpetuo e dannoso antagonismo. Chiariremo in appresso come, al parer nostro, il fondamentale rapporto tra l'autorità e il soggetto, essendo la radice di tutti i rapporti giuridici, non possa esso medesimo considerarsi rapporto giuridico, ma solo come rapporto etico-politico. Quella presunzione, di cui parliamo, è il fondamento della rispettabilità morale dell'autorità, e da essa deriva, *finchè non sia dimostrato il contrasto fra la norma positiva e la legge etica, l'obbligo morale del soggetto di obbedire agli ordini dell'autorità quali essi siano.*

I dubbî sulla costituzione legittima dell'autorità politica vanno discussi dalla speciale filosofia del diritto costituzionale; la generale filosofia del diritto deve limitarsi a riconoscere e proclamare la rispettabilità del potere politico entro il limite etico dianzi stabilito.

Perciò sono obbligatori perchè comandati ed illeciti perchè vietati tutti quegli atti che l'autorità politica, *entro i confini segnati dalla legge etica,* impone o proibisce per la tranquillità ed il bene dello

Stato. Non è questa un'invasione del diritto positivo nel campo dell'etica; ma un perfezionamento ed un'integrazione dell'etica astratta, la quale in tal modo viene a ricevere le necessarie garantie per la sua pratica attuazione.

Invece il diritto positivo non può render lecito un atto da esso tollerato e neppure un atto, del quale esso garantisca con la forza il compimento. Ciò è ovvio, se si pone mente che la convertibilità dell'etica in precetti giuridici viene, come si è detto, limitata da ragioni di possibilità e di prudenza. V'ha dunque un ipotetico campo di rapporti giuridici immorali; ma esso deve restringersi al minimo, perchè il diritto positivo deve cercar di essere morale per quanto gli è possibile. Accenneremo in appresso, trattando del progresso giuridico, per quali vie ed in quali modi la legge etica deve penetrare nel diritto, informandolo di sè. Ci studieremo allora di illustrare il concetto etico della giustizia, e di esaminare come e fino a qual punto esso possa e debba venire attuato nella prassi giuridica.

III.

La norma giuridica come tale implica un rapporto di sovranità e sudditanza reciproche tra l'autorità politica ed il soggetto. Tale rapporto, come dicemmo, non può essere giuridico, perchè è esso la radice di ogni positivo rapporto giuridico, bensì etico-politico. Lo diciamo etico per quella presunzione di conformità alla legge etica, di che dianzi abbiamo discorso; lo diciamo politico perchè a quella presunzione si unisce l'esigenza della pace sociale, che solo con la più o meno spontanea acquiescenza ai precetti dell'autorità politica può venire assicurata. Da ciò segue che nell'etica può farsi la questione dell'obbligo o meno del soggetto, di obbedire alla norma impostagli dall'autorità politica; ma, nel terreno puramente giuridico, non può ammettersi un *diritto alla ribellione*, che sarebbe una contraddizione in termini. Ciò hanno inteso gli odierni pubblicisti, i quali più non discutono sulla questione, che tanto affaticò la scuola del Diritto Naturale, della legittimità delle rivoluzioni.

Non tutte le norme giuridiche statuiscono rapporti giuridici fra soggetti, ma talune contengono solo precetti, dai quali non deriva

altro diritto del soggetto, se non quello, puramente formale e negativo, di non sottostare alle sanzioni stabilite dalla norma, fuori delle condizioni dalla norma stessa determinate. Il diritto obbiettivo ha quindi un àmbito più largo del diritto subbiettivo; giacchè vero diritto subbiettivo è per noi solo quello che ha per contenuto una facoltà di *agire o di pretendere l'azione altrui.* Per facoltà di agire noi non intendiamo nè la facoltà di *agire fisicamente*, nè quella di compiere *atti giuridici stricto sensu* (¹); bensì quella di compiere atti che importano limitazione od esclusione attuale o virtuale dell'altrui diritto sullo stesso oggetto (²). E per vero la pura e semplice facoltà di agire fisicamente, ben lungi dal costituire, come pensava Spinoza (³), il fondamentale dei diritti, è per sè extra-giurídica. Noi in tanto possiamo pensare all'esistenza di un diritto subbiettivo *positivo*, in quanto havvi di già un diritto obbiettivo, che lo protegge con le sue sanzioni. Inoltre in tanto ha motivo il diritto obbiettivo di definire e proteggere il subbiettivo, in quanto viene presupposta o riconosciuta la coesistenza e la virtuale od attuale concorrenza di più soggetti e di più diritti. Altra cosa è quindi la facoltà di agire *naturale*, altra la *morale*, altra infine la *giuridica.* Il campo del diritto è il campo delle relazioni tra gli esseri umani, disciplinate e disciplinabili dalle norme dell'autorità politica, epperò la liceità o la *facultas agendi*, in quanto diritto, va intesa in relazione a tale disciplina.

La facoltà poi di porre in essere effetti giuridici non esaurisce il contenuto del diritto subbiettivo, dappoichè non i soli atti dell'uomo, donde scaturiscono rapporti giuridici, può e deve la norma giuridica garantire.

Avendo così delineati i caratteri e la funzione della norma giuridica, dovremo ricercare quale sia l'origine di essa, da quali speciali regole di logica essa sia diretta, in che consista il suo progresso, come

---

(¹) Come è noto, nel linguaggio tecnico del diritto, si chiamano *atti giuridici* i fatti giuridici volontari, cioè quei fatti, nei quali la volontà del subbietto, in presenza di date condizioni obbiettive, pone in essere un effetto giuridico.

(²) « In un preteso o presunto spazio vuoto, ed in cui le attività coesistenti e parallele non *incidano* e non *interferiscano* l'una nell'altra, il diritto non avrebbe ragion di essere » (PETRONE, *Caratteri differenziali*, ecc., in *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, vol. XXVI, pag. 340).

(³) *Tract. theol.-polit.*, c. XVI e *Tract. politic.*, c. II, § 3.

essa si scinda, secondo gli obbietti ai quali si applica, in varie norme speciali, e quali discipline a tali norme debbano corrispondere.

CAP. II.

Il problema delle origini del diritto.

Come già venne da noi accennato, la parola origine si è applicata al diritto in due sensi molto diversi; l'uno razionale, l'altro storico. Noi crediamo di dover respingere il termine di *origine razionale*, come improprio e pericoloso, in quanto è agevole il passaggio mentale dal primo logico e dal primo etico al primo storico, il che porta a confondere una priorità logica ed ontologica con una priorità cronologica. Ma anche dando alla parola origine quel significato storico, che è il suo proprio, non è dissipata ogni cagione di equivoco, imperocchè noi possiamo intendere per origine storica del diritto il primo *sorgere ed apparire* di istituti e concetti giuridici, e possiamo intendere il primo *distinguersi razionalmente* tali istituti e concetti da altri affini.

Intesa la questione dell'origine nel primo senso, essa è quasi insolubile, imperocchè non v'ha storia senza una società umana almeno imperfettamente organizzata e quindi stretta insieme con vincoli giuridici [1]. Per rintracciare i primi vestigi di questi è d'uopo inoltrarsi nelle tenebre della preistoria, ed affrontare l'arduo problema della prima apparizione dell'uomo sulla terra. Intesa invece la questione nel secondo senso, essa può risolversi al lume della storia, sebbene non senza difficoltà, che solo da un acuto e prudente intelletto possono venir dissipate. Invero, il processo della differenziazione del diritto da altre norme e da altri fattori sociali è lento e laborioso, ed è sommamente utile l'indagare per opera di quali agenti e per quali vie e in quali modi tale processo si compia.

Ma noi ci proponiamo qui di portare il nostro esame solo su alcuni punti (che crediamo i più importanti) della complessa questione

---

[1] Ciò è stato messo molto bene in rilievo da ANTONIO LABRIOLA nel suo *Saggio sul materialismo storico*, VI.

delle origini del diritto, intesa nel secondo senso. Il diritto è il frutto dell'elaborazione spontanea di un'ingenita coscienza giuridica, o delle lotte interne ed esterne dei gruppi sociali? è il risultato di una costrizione o di un libero accordo di gruppi o di individui? è una formula di equilibrio o di pacificazione sociale, o è l'espressione del trionfo di certi principî ed interessi sopra certi altri?

Tali quistioni hanno dato luogo a soluzioni opposte ed a soluzioni eclettiche (alcune delle quali peraltro, sotto apparenze conciliatrici, sfuggono i dubbi anzichè scioglierli). Esse non possono risolversi tenendo presente questo o quel fatto storico, ma esaminando e valutando il complesso degli eventi storici e, risalendo alle loro cause psicologiche.

I.

Non si può cogliere nella storia l'affermarsi del fattore giuridico come distinto dagli altri, o, come dice il Petrone [1], « l'emergere dell'autonomia interiore del diritto dalla fenomenologia del diritto », se già la comprensione logica dell'idea del diritto non sia stata determinata. Ora noi abbiamo definito il diritto positivo obbiettivo o la norma giuridica come « un precetto imposto coattivamente dall'autorità politica ai suoi soggetti ». Dobbiamo dunque rintracciare nel corso degli eventi storici l'emergere e l'apparire distinte di queste tre note fondamentali dell'idea del diritto così inteso: l'autorità politica, il precetto, la coazione.

L'autorità, che è la prevalenza della volontà di uno o più uomini su quella di un altro uomo o di altri uomini, allora diviene politica, quando non più fondasi sopra un vero o creduto vincolo familiare tra chi la esercita ed i suoi soggetti, nè si esercita in vista di determinati scopi, religiosi, morali ed economici, ma per la *pace sociale* del gruppo in cui viene riconosciuta e per il compimento di scopi superiori, ai quali la pace stessa è condizione e mezzo.

Il precetto dell'autorità politica consiste in una *norma agendi* imposta ai soggetti, sia che dall'autorità medesima essa venga definita e sia che venga da questa semplicemente riconosciuta; sia essa ema-

---

[1] *Caratteri differenziali*, ecc., in *Rivista italiana*, ecc., vol. XXII, pag. 361.

nata di *motu proprio* dall'autorità, o emessa in seguito di contestazioni fra i soggetti.

Infine la coazione consiste nella presenza della forza fisica, che l'autorità ha in suo potere, e che essa può mettere in opera, perchè i suoi comandi vengano rispettati.

Ora l'emergere dell'autorità politica si compie mediante il separarsi di essa dall'autorità domestica o religiosa; l'emergere del precetto segue al fissarsi e all'ottenere rispetto delle *abituali relazioni sociali suscettibili di coazione,* le quali appunto perchè abituali si dicono consuetudini; l'emergere della coazione si verifica con l'assoggettamento del *maggior gruppo delle forze fisiche della collettività* (maggiore diciamo non per la quantità numerica delle forze singole sommate insieme, ma per la quantità dell'efficienza totale, che varia in funzione dell'ordinamento e delle attitudini dei motori psichici delle forze stesse), al volere dell'autorità imperante, che in tal guisa fa di quel gruppo la *forza pubblica* della collettività stessa.

L'espressione più schietta dell'autorità politica si ha nella sovranità (per lo più esercitata da una singola persona), cioè in quel potere politico che accentra in sè e contiene virtualmente gli altri poteri, ma che specialmente è il vertice del più efficace dei poteri politici, che è quello detto esecutivo.

Ora noi vediamo che presso i *Natürvölker*, e più specialmente presso quelli di essi, tra i quali i vincoli familiari e sociali sono più lassi, la sovranità è originata dalla guerra, dal bisogno di una direzione nel muovere contro il nemico e nel combattere, onde il re o capo è anzitutto il condottiero.

Le controversie pacifiche nell'interno di ciascun gruppo familiare sono decise dal capo naturale; se insorgano tra persone di gruppi familiari diversi, possono venir risolute da un arbitro liberamente eletto dalle parti. Ma l'arbitrato, se può fornire il nucleo del contenuto di una norma giuridica, non è punto per sè un atto di autorità politica. Il far derivare quindi il diritto positivo dalla *sentenza* (1), ha questo di manchevole: che in tal modo si trascura il

(1) Circa la derivazione storica della funzione legislativa dalla giudiziaria, vedi le osservazioni del SUMNER MAINE, *Étude sur l'ancient droit et la coutume primitive,* trad. fr. Paris, Thorin, 1884, pag. 214 e segg.

carattere imperativo della norma giuridica. In tanto la sentenza può avere effetti di diritto, in quanto o impone essa stessa la *norma agendi* ai contendenti, come in certi periodi della storia del diritto è accaduto, o, dichiarando come vada applicata ad un singolo caso una norma già imperativa per sè medesima, ne impone essa stessa l'applicazione. In altri termini la sentenza in tanto è fattrice di diritto in quanto è anche, secondo il linguaggio tecnico, un atto d'impero; altrimenti è un *opinamento*, che può avere tanta efficacia quanta è disposta a concedergliene l'autorità politica.

Tuttavia l'arbitrato destituito d'impero fornisce alla norma giuridica il suo contenuto, in quanto le appresta non solo la contrapposizione di due pretese, ma ancora il *criterio giuridico* per venire alla composizione. Il sovrano appare sovente nella storia, prima che come giudice, come esecutore degli altrui giudicati; e quando egli assume per la prima volta l'ufficio di giudice, ha innanzi a sè un complesso di giudicati e di criteri per giudicare. Perciò, sebbene in ogni precetto dell'autorità politica si contengano i germi di possibili controversie e delle loro soluzioni, di solito il precetto stesso appare nella storia solo dopo una serie di controversie già definite e di opinamenti, nei quali il criterio giuridico si è rivelato.

Pertanto il sorgere della *forma* e della *materia* della norma giuridica è dovuto ad una duplice lotta: alla guerra che fa nascere l'autorità politica, cioè imperante, che poi assume la funzione giudicatrice, e alla controversia giudiziaria, che offre la materia alla funzione stessa.

Si può dunque sostenere con lo Schopenhauer che il diritto nasca dal torto? Sì, se per diritto si intenda la norma positiva; no, se si intende il *criterio giuridico.*

Che cosa è il criterio giuridico? Esso abbraccia due momenti: l'uno intellettivo, che è il riconoscimento della poziorità di un interesse rispetto ad un altro; ed uno volitivo, che è il riconoscimento stesso in quanto diviene motivo del decidere. In tempi di diritto formulato e codificato l'ufficio del criterio giuridico è tutto tecnico, perchè si risolve nel ricondurre il caso particolare sotto la formula generale della disposizione legislativa. Ma quando il giudice è chiamato, non solo a dire, ma a fare il diritto, il suo criterio nel decidere non può essere tecnico, ma etico; esso diviene l'espressione della

sua coscienza. Ora, se la lotta degli interessi contendenti fa nascere il giudizio, non fa nascere di certo il criterio del giudicare.

L'origine storica della norma giuridica ci rivela il primo sorgere della forma esterna e della materia della norma stessa, non ci rivela l'interno principio etico, che lo anima. Similmente nel primo giudicato noi possiamo rintracciare il primo apparire della forma della decisione e della materia del decidere; ma il principio etico che mosse il giudice a decidere così e non altrimenti noi possiamo semplicemente indurlo dal tenore della decisione e delle circostanze nelle quali essa ebbe luogo.

Quel che la storia non ci dice, potrà dircelo la psicologia? Gli psicologi si travagliano, con metodi sempre più delicati e malagevoli, ad analizzare la sottil trama della vita psichica degli uomini dell'oggi; ma se non sempre copiosi sono i risultati che da tali indagini raccolgono, può ben dirsi che nulli sarebbero quelli di un'analisi della psiche del giudice primitivo.

La storia è tutta di fatti esterni e di esterne circostanze, dai quali, con un lavoro di induzione, si può risalire alle cause interne che li determinano; ma tale induzione può compiersi solo ammettendo che la fondamentale costituzione dell'essere umano rimanga inalterata, e che simili cause producano simili effetti. Perciò il solo modo, che noi abbiamo, di comprendere il sentimento primitivo della giustizia, è quello di vedere e di intendere come tal sentimento oggi si manifesti.

Ora noi abbiamo cercato di dimostrare che il sentimento morale, del quale quello della giustizia è un particolare aspetto, implica una concezione, almeno oscura e confusa, della dignità del proprio oggetto. Il sentimento della giustizia implica la concezione di due oggetti paragonabili tra loro e della loro dignità e mutua convenienza. Quindi il giudizio, nel quale il sentimento della giustizia si traduce, sarà una valutazione comparativa di due dignità o il riconoscimento o disconoscimento di una reciproca convenienza. In ambo i casi tale giudizio sarà l'affermazione, secondo l'impareggiabile espressione di Dante, di una *realis et personalis hominis ad hominem proportio.*

Che il sentimento di una siffatta proporzione si vada con la progrediente cultura sempre più affinando, nessuna persona di senno vorrà negarlo; ma che tale sentimento derivi da qualcosa di etero-

geneo a sè stesso, è ciò che noi non possiamo ammettere. Chiedere donde venga all'uomo il sentimento della giustizia val quanto chiedere donde l'uomo stesso provenga; imperocchè la giustizia è parte della moralità, e la moralità è qualità essenziale dell'essere umano. Nè ciò importa che l'uomo sia sempre *in atto* giusto ed onesto. Non dell'attualità della giustizia nell'operare umano intendiamo parlare; poichè a tale attualità fanno ostacolo gli errori, i pregiudizi, l'ignoranza e più spesso le tendenze inferiori o corrotte dell'essere umano. Bensì sosteniamo che nei giudizi pronunziati da un uomo intelligente e libero sugli oggetti, che formano materia di giusto giudizio, dovrà rintracciarsi il supremo carattere formale della giustizia, che sta nella valutazione di quella proporzione, di cui si è detto.

Adunque riconoscendo che la norma giuridica, e per la forma che riveste e per la materia che contiene, è un prodotto delle lotte degli individui e dei gruppi, noi intendiamo riferirci solo ai caratteri esteriori di quella norma, rivelatici dalla storia, non al principio etico che avviva la norma stessa, e che dalla psicologia ci è additato, non come prodotto da cause esterne o da mutamenti interni, ma come connaturale allo stesso essere umano.

Così la psicologia e la storia insieme congiunte, mostrandoci la indipendenza anche subbiettiva del giudizio etico dai conflitti e dalle vicende sociali, contribuiscono a rafforzare il principio, non già psicologico o storico, ma etico, del pregio intrinseco del bene, indipendentemente dalle forze che ne favoriscono l'attuazione o la contrastano.

La teoria del *diritto del più forte* è stata sostenuta, oltre che da taluni Sofisti greci (i quali, come è noto, non sempre prendevano molto sul serio le loro stesse dottrine), principalmente dallo Spinoza e dall'Ihering, i quali però, nello svilupparla, vi introdussero modificazioni e temperamenti, che fanno fede delle preoccupazioni morali degli autori, se non del loro rigore logico. Comunque, quella teoria non cessa dall'essere in sè medesima essenzialmente iniqua e negatrice di ogni valore etico. Egregiamente dice il Bartolomei [1] che: « chi alla buddistica rassegnazione *del fatto del più forte* s'acqueta, così come al *fatto del terremoto*, è inconfutabile, ma è anche al di

---

[1] *Lineamenti*, ecc., pag. 72.

fuori dell'etica, perchè l'etica è *milizia* della coscienza umana, è *milizia* di ideali ».

Non ci soffermeremo a dimostrare che, giusta quanto la storia ci rivela, se talvolta purtroppo la forza bruta opprime quello che, al lume dell'etica, sarebbe il diritto, v'hanno tuttavia, oltre alle forze fisiche ed economiche, delle forze morali, che assoggettano a sè stesse l'attività fisica ed economica degli uomini e si assicurano il trionfo anche nel mondo dei fatti e delle contingenze. Noi non dobbiamo qui cercar di fare una filosofia della storia; il nostro cómpito era quello di dimostrare l'indipendenza del fattore giuridico, *in quanto concerne l'interno principio etico*, dagli altri fattori storici, e crediamo che tale indipendenza sia chiarita dalle cose dette.

II.

Rispetto alla teoria, rimasta lungo tempo celebre, della origine del diritto dal contratto, si rinnova pur sempre, per i sostenitori e per i critici della teoria stessa o di altre simili, l'equivoco che nasce dalla confusione del problema dell'origine storica con quello della cosiddetta origine razionale. Chi domanda ironicamente presso quale notaio sia stato stipulato il famoso contratto sociale, mostra di non intendere il profondo significato della teoria, che non già fondasi su di un preteso fatto giuridico, ma su di un fatto etico-politico, quale è il consenso espresso o tacito di *tutte le persone, che compongono una società*.

Hanno invece ragione quelli che, a coloro che pongono o ponevano il contratto sociale a fondamento di una *costruzione dogmatica dei rapporti giuridici* (la quale, come sarà chiarito meglio in appresso, differisce profondamente da una teoria filosofica), oppongono che, essendo il contratto un *juris vinculum*, presuppone esso medesimo il diritto, e non può quindi di questo costituire il fondamento. Ed invero è assurdo fare del primitivo consenso, diretto alla costituzione del diritto, il fondamento di questo ed insieme un vincolo giuridico. A tale assurdo non si può dire sia sfuggito interamente il Rousseau.

Noi intendiamo anzitutto separare la tesi storica del contrattualismo dalla filosofica. La prima sostiene la creazione dei primi vincoli giuridici essersi operata dal consenso delle persone vincolantisi; la seconda sostiene la bontà e la legittimità delle norme e degl'istituti, che da tale consenso vengono sanzionati, e la iniquità dei contrari. Non può dirsi che oggi il contrattualismo sia fuori di moda, poichè oltre al rifiorire di dottrine contrattualistiche nella filosofia del diritto e alle vestigia di più antiche dottrine che ancora ingombrano il campo della scienza del diritto pubblico, le istituzioni democratiche, che tuttora ci reggono e che tendono sempre più a svilupparsi, sono la pratica attuazione o la vivente incarnazione della teoria contrattualistica applicata al diritto. La critica delle premesse psicologiche, storiche ed etiche di tale teoria e di essa medesima non può quindi neppur oggi dirsi inopportuna.

Non sembrano oggi più degne degli onori della critica nè la teoria che ripone il fondamento dei vincoli giuridici nel *consenso espresso*, nè quella che la ripone nel *consenso tacito* delle persone vincolantisi. Già negli epigoni del contrattualismo, in Kant ed in Fichte, il consenso è una mera finzione e il fondamento del diritto riposa sopra esigenze obbiettive. Altrettanto non può dirsi del *consenso presunto*. L'odierna democrazia poggia sul principio che, essendo tutti gli uomini chiamati a godere una egual parte di libertà e di felicità, deve presumersi che il consenso di tutti i consociati sia per quelle istituzioni e per quelle leggi, che sono dirette all'attuazione di un siffatto ideale di eguaglianza. Ed invero, non potendosi sostenere che ogni uomo sia moralmente obbligato a reclamare per sè una quota di libertà e di benessere pari a quella di tutti i suoi simili, bisogna, per dare l'apparenza di un fondamento all'egualitarismo, ammettere, in luogo di quell'obbligo, un'analoga pretesa connaturata ad ogni essere umano come tale. Siffatta pretesa non è giuridica, perchè anteriore ad ogni istituto di diritto, e d'altra parte non può dirsi etica, poichè ai fini dell'etica basta che all'individuo umano sia concesso tanto di libertà e di materiale benessere, che la dignità di lui possa dirsi rispettata. A quella pretesa non può quindi darsi e non si dà che un fondamento psicologico.

Ora l'osservazione psicologica ci insegna che nessun uomo, che non sia abbrutito, ama la schiavitù o uno stato equivalente ad essa,

ed a nessuno in genere piace di vivere sotto l'altrui signorìa; ma tra coloro, che intendono le necessità e le esigenze del vivere sociale, v'hanno gradi e modi molto diversi nell'amore della libertà. L'uomo animoso, che non teme di cimentarsi nei rischi di una libera professione o del commercio, ama più la libertà che non colui, il quale, pur di avere un reddito certo benchè mediocre, preferisce di accettare un modesto impiego.

Differenze ben maggiori si notano nei modi di intendere e di ricercare la felicità, e benchè i più tendano similmente alla conquista di quei beni economici che costituiscono il mezzo necessario per ottenere soddisfazioni materiali e morali, non può negarsi che in questa stessa tendenza si osservino tra i vari individui differenze di intensità considerevoli.

A misura che la società si differenzia e che i prodotti dell'attività sociale si accrescono e specificano, si formano nelle varie classi e nei vari individui differenze di gusti e di attitudini, alle quali va provveduto con mezzi diversi. Nè tali discrepanze concernono solo i gusti particolari, ma anche il generale tenore o ideale di vita. L'ideale del contadino è, ad esempio, l'acquisto e il possesso della terra, della quale invece l'uomo d'affari, tranne il caso che ne ricavasse cospicuo reddito, penserebbe a disfarsi, per ottenere in compenso beni più facilmente commerciabili. L'ideale del dotto o dell'artista non è quello dell'uomo immerso nelle cure di famiglia o nelle quotidiane occupazioni. A chi non vede negli esseri umani che entità e quantità astratte, tali differenze sfuggono; ma esse saltano subito agli occhi di chi osservi l'animata e multiforme realtà sociale.

Non v'ha adunque negli esseri umani una eguale tendenza alla libertà e al benessere; ma a questo si risponde che tale mancanza deriva appunto dalla diversità delle condizioni di fatto degl'individui e delle classi sociali, quali li han fatti la storia e quali li mantiene la struttura economica della società. Se non che la tendenza concreta non può avere un oggetto astratto, bensì un oggetto concreto al pari di essa. Gli oggetti delle umane appetizioni sono il frutto e il prodotto della convivenza e dell'attività sociale; nè tal convivenza e tale attività sono possibili senza l'originaria diversità delle vocazioni e delle attitudini. Distinguere poi tra attitudini ingenite ed acquisite, come si è fatto dal Rousseau ai socialisti francesi della prima metà

dell'ottocento e un po' anche da quelli posteriori, non è cosa ragionevole, imperocchè l'uomo non sociale o presociale, o è una vuota astrazione o è di fatto, un animale. Le attitudini veramente umane, per quanto ingenite ed originarie, non si esplicano che in seno alla società umana ed in determinate condizioni di ambiente, non solo naturale, ma anche storico. La vocazione ad una quota parte di libertà e di benessere non può quindi venire intesa come vocazione ad una libertà e ad un benessere indeterminati ed astratti, ma bensì concreti e limitati da concrete modalità.

Non si esce in tal modo da un circolo antiegualitario. La storia è la figlia delle disuguaglianze, e gli appetiti umani, determinati appunto dagli eventi storici, tendono a beni disuguali. L'eguaglianza non può ottenersi se non sopprimendo in principio ed in fatto la diversità delle condizioni, in quanto è possibile. Bene perciò han provveduto Marx ed i marxisti col relegare nel futuro ed al termine di ogni processo storico il regime della maggiore possibile eguaglianza di fatto tra gli esseri umani; ed accortamente i dottrinari dell'ala sinistra del marxismo nulla chiedono alla storia per l'attuazione di un siffatto ideale, ma tutto si attendono dall'azione [1].

Adunque il principio dell'eguaglianza delle attitudini e delle tendenze degl'individui e dei gruppi umani, mentre non è postulato dall'etica, è contraddetto dalla psicologia e dalla storia. Che se tale principio fosse tradotto nel fatto, non solo esso non darebbe ragione dell'origine della norma giuridica, ma l'origine stessa escluderebbe. Ed invero, come bene osserva il Petrone [2]: « l'ipotesi della eguaglianza di fatto dei poteri eudemonologici escluderebbe la possibilità dell'urto e della concorrenza e darebbe luogo ad uno stato del pari ipotetico di equilibrio o di bilanciamento meccanico o, meglio ancora, d'indifferenza o d'inerzia ». Ma la differenza dei poteri eudemonologici non risalta se non nella concorrenza, cioè nella coincidenza di essi in un unico obbietto. La norma giuridica si presenta originariamente come un mezzo per evitare la lotta; ma poichè essa non ha un contenuto ed un ufficio puramente negativi, bensì compie anche

(1) « Il sindacalismo.... non attende dalla storia, ma vuol fare la storia » Enrico Leone, *Il sindacalismo*, prefazione, 1906.

(2) *Caratteri differenziali*, ecc., in *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, vol. XXVI, pag. 373.

la funzione politica di attribuire qualcosa a qualcuno, dovrà, come si è detto, seguire in tale attribuzione un certo criterio.

Ora questo criterio non può essere la volontà comune dei consociati, perchè non una comune volontà havvi, ma parecchie volontà diverse; e quelle dei contendenti non solo sono diverse, ma opposte. È duopo quindi risalire oltre le singole volontà e ricercare in un ordine di cose obbiettivo la ragione del decidere. Non può pertanto farsi derivare l'origine della norma giuridica da un preteso consenso fondato sopra una pretesa eguaglianza, la quale « separata dal processo della individuazione che la diversifica e differenzia, è sinonimo di arida indifferenza logica ed è la più recisa negazione della realità e della concretezza. L'ineguaglianza, l'eterogeneità, la differenziazione, ecco la condizione essenziale così della vita come del diritto » [1].

Rousseau credette di poter distinguere tra la *volonté de tous* e la *volonté générale*. Egli insegna che: « *celle ci ne regarde qu'à l'interêt commun, l'autre regarde à l'interêt privé, et n'est q'une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale* » [2]. Da tale passo può dedursi, come è stato dedotto, che il principio della comune volontà può servir di fondamento al diritto pubblico, se non al diritto privato. Vedremo appresso come le soverchie differenze, che si è voluto introdurre fra il diritto privato ed il pubblico, sieno per lo più l'effetto della confusione tra la nozione del diritto obbiettivo con quella del diritto subbiettivo; il quale ultimo ha maggiore estensione nel diritto privato che non nel pubblico, sebbene così nell'uno come nell'altro prevalga il diritto obbiettivo sul subbiettivo, cioè il principio normativo sul facoltativo. Cercheremo inoltre di dimostrare la tesi, secondo la quale il diritto privato non solo *sub tutela iuris publici latet,* giusta l'espressione di Bacone, ma è un ramo distaccato del diritto pubblico. Ora noi vogliamo rilevare la poca consistenza della distinzione posta dal Rousseau fra la volontà di tutti e la volontà generale. Se per volontà generale deve intendersi quel tanto di volontà dei consociati,

---

[1] Così il PETRONE, *Caratteri differenziali*, ecc., nella *Rivista italiana per le scienze giuriche*, vol. XXVI, pag. 344.

[2] *Du contract social,* lib. II, ch. III, ed. Amsterdam, Rey, 1762, pag. 36.

che rimane dopo aver detratto quanto forma oggetto di disparere e di discordia, e se d'altra parte oggetto della volontà generale è l'interesse comune, converrà concludere che, o su quanto è d'interesse comune non può cadere discordia, o quello solo è d'interesse comune, su cui le volontà dei consociati si trovano d'accordo. Ma queste due ultime tesi sono entrambe manifestamente false, e rivelano la falsità del loro comune presupposto.

Il vero è che tanto sull'interesse comune, o preteso tale, quanto sul privato le volontà degl'individui e dei gruppi sociali possono essere diverse ed anche opposte; e per dirimere i conflitti d'interesse pubblico, come quelli d'interesse privato, è duopo ricorrere ad un criterio che direttamente concerna l'importanza ed il valore intrinseco degl'interessi medesimi, riducendosi i presunti accordi o consensi a meri artificî.

Ma se nella comune volontà non è l'origine psicologica e storica della norma giuridica, sarà almeno essa volontà l'espressione della comune coscienza giuridica?

A tal quesito non si può rispondere con finzioni e presunzioni. Solo la storia e la sociologia (questa intesa come osservazione sintetica della realtà sociale in un dato momento storico), hanno il diritto di rispondere. E la storia e la sociologia concordemente ci insegnano che non si sono mai date o non si dànno società umane, che siano aggregati amorfi di individui, ma che invece le società umane risultano composte di classi e di gruppi, aventi ciascuno propri interessi e propri scopi. Organo del diritto è il potere politico, alla costituzione e al funzionamento del quale la massa dei cittadini può partecipare, o direttamente (come nelle democrazie primitive e comunali o come anche oggi nei casi di *referendum*), o più spesso indirettamente, mercè le istituzioni rappresentative. Ma tale partecipazione non implica che il potere politico sia niente altro che una emanazione del popolo, cui esso dirige, poichè ad esso restano e la facoltà di iniziativa e quella funzione moderatrice, dalla quale per lo più dipendono in ultimo i destini delle nazioni. In quanto poi alle correnti di idee e di tendenze, che agitano le masse e fanno sentire il loro influsso sul potere politico, da chiunque e comunque esercitato, ed in quanto alla cosiddetta pubblica opinione, che acquista talvolta un tirannico predominio, non è malagevole, a chi non sia ingenuo o non

fidi troppo nell'ingenuità altrui, lo scoprirne le origini e il seguirne le vie ed i processi. È sempre una minoranza composta o dei migliori o dei peggiori, in ogni caso dei più accorti e dei più attivi, quella che dirige la maggioranza, o con l'indovinarne e secondarne le occulte brame, o col crearsi un seguito di animosi e di operai, che tengano a posto o atterriscano i prudenti, i timidi, gl'indolenti e gli amici del quieto vivere.

Il Tarde in vari suoi scritti ha cercato di dimostrare che la civiltà è stata principalmente il frutto dell'opera di pochi; ciò è vero se si intenda dell'opera iniziale e formatrice, benchè questa abbia d'uopo della collaborazione dei molti per raggiungere la sua perfezione. Ora i movimenti politici, che hanno per risultato l'introduzione o la riforma di istituti giuridici, sono in ultimo l'opera di una minoranza, e giustamente rileva il Pareto (riferendosi anche all'opinione di scrittori antichi e non politici) che « la società è sempre governata da un piccolo numero di uomini, da un *élite*, anche quando pare avere una costituzione assolutamente democratica » (1).

Voler lottare contro una simile condizione di cose sarebbe inutile, poichè l'accorgimento, il fermo carattere, il saper dominare sè stesso e gli altri, il saper conquistare l'altrui fiducia o simpatia, il saper condurre e dominare gli eventi, fin dove dominarli è possibile, sono doti che appartengono ai pochi, come la profondità dell'intelletto, il genio artistico, la virtù eroica e l'entusiasmo religioso. Ciò che contraddistingue le democrazie è il bisogno, per i condottieri della politica, di crearsi seguaci quanto più valenti e numerosi è possibile. Del resto anche tra i demagoghi v'ha concorrenza, ed il loro ufficio è il meno suscettibile di venire burocratizzato o anche soltanto disciplinato; ma il limite più importante della loro efficacia è dato, qui come sempre, dalla *resistenza della materia,* cioè dagli attriti con le classi e con i gruppi sociali, che essi intendono rappresentare e difendere. Il potere logora gli uomini, che lo esercitano, molto più facilmente nei regimi popolari che negli altri; e questa più o meno rapida decadenza della popolarità viene invocata a sostegno della credenza nella sovranità delle masse, mentre deriva in gran parte da un'altra causa, quale la maggiore celerità dell'alterarsi le condizioni

(1) *Manuale di economia politica*, 1906, pag. 403.

storiche che non le idee e le passioni dei singoli uomini, comunque grandi.

Dalle cose dette appare come nè la psicologia, nè la storla, nè molto meno l'etica, legittimino la derivazione del diritto dal consenso dei consociati, diasi o no a tale consenso il nome di contratto. Altra è la genesi della norma giuridica. Sono i dettami della coscienza individuale, che nella psiche di pochi uomini (giudici, principi, demagoghi), assumono una chiarezza ed un rilievo, quali mancano nelle menti delle moltitudini; e tali dettami si trasformano poi in norme concrete e positive. Del resto siano pochi o molti gli autori di una norma giuridica, ciò nulla rileva per l'intrinseca bontà di essa, che va giudicata con criteri etici e razionali, non istorici, psicologici ed empirici.

La storia delle dottrine politiche [1] ci mostra come la teoria del contratto sociale abbia avuto origine dal bisogno di legittimare la *sovranità di fatto*. Il Rousseau ricorse ad essa nell'intento di conservare nel popolo quella sovranità, cui precedenti dottrine avevano trasferito dal popolo nel principe, e da ciò dedurre l'esclusiva legittimità del regime politico, che ha per base il suffragio universale. Noi non neghiamo che nella *tecnica del diritto pubblico*, e più in ispecie nella teoria dei *diritti politici subbiettivi*, i quali, appunto perchè strettamente formali, sono suscettibili di assoluta identità, il principio contrattualistico, insieme con l'egualitario, che ne è il presupposto, possano ancora non essere inutili. Ma non vediamo qual servigio il contrattualismo possa rendere ad una filosofia del diritto, che non si contenti di un'eguaglianza formale degli esseri umani, e che distingua l'eguaglianza etica dalla politica e dall'eudemonologica.

III.

La norma giuridica non è per sè e necessariamente una formula dell'equilibrio delle forze sociali in lotta tra loro, come non è un semplice risultato della lotta stessa. Invero il concetto dell'equilibrio

---

[1] Vedi per lo sviluppo della teoria del contratto sociale JANET, *Histoire de la science politique*, lib. IV (Parigi, Ladrange, 1872, vol. II); ATGER, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*. Paris, Alcan, 1906.

è puramente meccanico e presuppone un'equipollenza di valori, che esclude quella *hominis ad hominem proportio*, che costituisce l'essenza della norma giuridica. Il giudice ed il legislatore non devono misurare e non misurano necessariamente l'efficienza sociale dei contendenti, bensì la qualità degl'interessi in contrasto. Che le lotte di avverse forze sociali e il relativo equilibrio di queste, che di esse lotte è spesso l'epilogo, determinino un allargamento della sfera dei diritti di ciascun consociato ed una maggiore conformità della norma giuridica alla legge etica: ciò può essere un fatto non trascurabile, anzi importante per lo storico e per il sociologo. Ma, in ogni caso, quello stato di equilibrio delle forze sociali (ad es. patrizi e plebei dopo la promulgazione delle Dodici Tavole, Romani e Longobardi dopo l'Editto di Rotari, ecc.), costituisce una condizione, non già l'essenza della norma, la quale per sè non istà in un mero equilibrio dinamico, ma in una proporzione determinabile con un criterio etico ed esprimibile con un giudizio valutativo.

CAP. III.

La logica del diritto.

Abbiamo distinto nella norma giuridica una forma ed una materia, ed abbiamo distinto inoltre tanto la forma quanto la materia della norma stessa. Ci è d'uopo ora chiarir meglio questi concetti.

Chiamiamo *forma* della norma giuridica il complesso delle note logiche che la contraddistinguono da altre norme; e poichè abbiamo definito essa norma come: « un precetto imposto coattivamente dalla autorità politica ai suoi soggetti », diciamo che tali note sono: il *precetto,* la *coazione* e *l'autorità politica,* della quale il *soggetto* è un termine correlativo.

Chiamiamo *materia* della norma il complesso degli atti umani suscettibili di coazione. Diremo che il limite della estensione di tale materia non è assoluto, ma soggetto a variare, perchè determinabile per motivi di possibilità e di prudenza.

Ciò posto, è chiaro che l'essenza, cioè lo specifico carattere, di una determinata norma giuridica non può risiedere nella pura forma,

la quale per sè considerata è una mera possibilità o astrazione, e neppure nella materia informe, la quale ha in sè la virtualità di una norma e nulla più. Infine l'essenza non istarà neppure nell'astratto della sintesi della forma con la materia; ma bensì nella convenienza di *tale forma* a *tale materia*. La confusione dell'essenza della norma col suo tipo logico è il fondamento di tutte le concezioni puramente *formalistiche* del diritto.

Noi chiamiamo *idea* del diritto il tipo logico della norma giuridica, e non, come continuano a fare molti, la perfezione di essa; alla qual perfezione diamo invece il nome, secondo noi più proprio, di *ideale*. Distinguiamo poi recisamente in ciascuna norma l'idea, così intesa dall'essenza. In vero l'idea significa l'astratta relazione della forma al contenuto e quindi ammette in sè la possibilità dei contrarî; l'essenza significa la concreta relazione di tal forma a tal contenuto, ed esclude l'uno dei contrarî per ammettere solo l'altro.

È possibile una scienza dell'idea astratta del diritto, risultante di forma e di materia. Una scienza della *pura forma* del diritto, scevra di ogni contenuto, è inconcepibile. Ciò che poi costituisce la materia del diritto forma oggetto di scienze, che hanno attinenze col diritto, ma che non sono giuridiche.

Tutte le scienze *tecniche* del diritto presuppongono l'*idea* del diritto, come tipo logico. Esse la ricercano nelle concrete norme giuridiche; con essa formano quei complessi logici, che sono i *concetti* e gli *istituti giuridici;* costruiscono quegli ordinamenti ideali dei concetti e delle norme di diritto che diconsi *teorie giuridiche;* infine coordinano le teorie in sistemi, che sono l'oggetto della dogmatica giuridica.

Occorre esaminare più da vicino tali processi, per vedere quale scopo abbiano e quale ufficio compiano, e quindi quali effetti da essi possano attendersi e quali no.

I.

Il cómpito della Giurisprudenza o della scienza pratica del diritto in genere fu bene stabilito dallo Stammler, come quello « *in den einzelnen Rechtsgedanken eines juristischen Verbandes Einheit der Auffassung zu bewirken; so dass sie alle, in ihrem formalen*

Auftreten, wie ihrer konkreten Anwendung im einzelnen Falle, in gleichheitlicher Art eingesehen werden » (1). E già molto prima Cicerone aveva chiaramente indicato la prima ed immediata funzione logica della scienza giuridica, così determinando l'ufficio del giureconsulto teorico: « *primum omne ius civile in genera digeret, quae perpauca sunt: deinde eorum generum quasi quaedam membra dispertiat: tunc propriam cuiusque vim definitione declaret* » (2).

L'ufficio della Giurisprudenza è eminentemente *logico*. Il giurista può essere un riformatore, sia in quanto proponga innovazioni del diritto positivo, che non siano semplici esplicazioni di norme già statuite, sia in quanto sostenga interpretazioni tali delle vigenti disposizioni di diritto, che rispondano più all'attuale coscienza giuridica che al genuino pensiero del legislatore; ma in questo il giurista non opera come giurista, bensì pone la sua cultura tecnica a servigio di un principio filosofico o di uno scopo sociale. Invece noi non crediamo che il giurista divenga filosofo del diritto ogni qual volta si sollevi ai concetti fondamentali della propria disciplina, e ne dichiari il significato e il valore.

Invero il pensare per concetti non è proprio soltanto del filosofo e neppure dello scienziato, ma dell'uomo. Ogni essere umano, che sia tale in atto, può avere concetti oscuri o chiari, confusi o distinti, falsi o veri; ma se egli non ha concetti non può pensare, e se non può pensare non è di fatto un uomo. Se ogni ordine di cognizioni, nel quale intervengano concetti, fosse filosofia, bisognerebbe identificare la filosofia con tutto il sapere umano, scientifico o volgare.

La giurisprudenza pratica possiede adunque i suoi concetti e, aggiungiamo, le sue categorie, intendendo per categorie, non i concetti dei supremi modi dell'essere, che sono propri della filosofia, ma di modi dell'essere in genere, quali si trovano in ogni ordine di scienze. Ed invero, non è possibile una scienza del diritto penale senza i concetti di reato, pena, correità, tentativo e simili; non una scienza del diritto civile, senza i concetti di proprietà, successione, obbligazione, contratto, etc.; e via dicendo.

---

(1) STAMMLER, *Wirtschaft und Recht*. Leipzig, 1896, pag. 166.

(2) *De oratore*, § 190 (presso FERRINI, *Storia delle fonti del diritto romano*. Milano, 1885, pag. 36-37).

Il processo, col quale la scienza giuridica forma tali concetti, non è diverso da quello dell'attività logica in generale. Esso consiste nel discernere e rilevare la forma nella materia, l'uno nel molteplice, la categoria nel contenuto empirico. Come i concetti in genere, così i concetti giuridici in ispecie non sono creazioni arbitrarie dell'intelletto umano e non sono semplici riflessi delle cose.

L'idea del diritto, secondo il linguaggio vichiano, è idea umana; il che significa che, prima di essere *pensata*, è *vissuta* e in certo modo *attuata*, sebbene, dopo essere stata pensata, venga attuata in modo diverso di prima, perchè « la *forma* — *emersa* dal fondo dell'idea — *reagisce* sull'idea consolidandola » [1].

Il merito meno discutibile dello storicismo sta nell'avere rilevato la *vita latente* dell'idea del diritto, non ancora formulata ed elaborata dalla scienza. Non bisogna peraltro esagerare l'incoscienza della primitiva vita giuridica. Non di una vera incoscienza trattasi, ma di una relativa oscurità e confusione di concetti, che in parte deriva, in parte si riflette in una correlativa incertezza dei rapporti giuridici. Vi contribuiscono l'instabilità dell'equilibrio delle forze sociali, la incerta distinzione del costume giuridico dal religioso, la non ben salda costituzione del potere politico: fenomeni tutti caratteristici delle società primitive.

Una volta poi costituita una scienza giuridica, e sia pure rudimentale, la forma, cui mercè di essa viene ad assumere la prassi, reagisce su questa. Ciò dipende in parte da una naturale efficienza delle idee sulle cose, in parte dal formarsi, insieme col sorgere della scienza, di una classe di giurisperiti, i quali, in grazia delle loro cognizioni e del loro criterio tecnico, vengono ad acquistare una notevole autorità ed influenza sociale.

Tale reazione della forma sulla materia del diritto non oltrepassa tuttavia certi limiti. Le strutture giuridiche possono godere di autonomia logica, non possono vivere di vita propria, distaccate che siano dalle condizioni sociali, che le fanno nascere e le alimentano. L'interdipendenza logica delle strutture stesse ha poi dei limiti, sui quali conviene insistere.

---

[1] PETRONE, *Caratteri differenziali*, ecc., in *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, vol. XXIII, pag. 374.

È impossibile dedurre da un principio logico le varie strutture giuridiche. Invero il nocciolo fondamentale di ogni teoria giuridica è un'esigenza o un imperativo etico o politico, che è l'applicazione di un principio unico alla multiforme realtà sociale. Nella struttura giuridica non è possibile tener conto solo del principio e non anche della realtà; e poichè questa varia, deve anche variare l'adattamento ad essa del principio per sè immutabile. Perciò nella logica giuridica è d'uopo tener presente il principio stabilito dal legislatore, e di fronte ai casi pratici risalire da questi al principio. In altri termini il processo logico proprio del giurista è quello della *sussunzione del particolare nel generale*, più che non quello della *deduzione del particolare dal generale.* Ciò non esclude peraltro, anzi richiede che le varie categorie giuridiche vengano reciprocamente coordinate e subordinate secondo la loro maggiore o minore generalità; ma non bisogna moltiplicare senza ragione le categorie nella scienza del diritto più che in alcun altra scienza, e vedere in ogni caso nuovo offerto dalla prassi un nuovo tipo logico.

Nella formazione di un saggio ed utile *sistema di categorie* si rivela l'abilità e la prudenza del giurista. In questo i giurenconsulti romani sono rimasti maestri insuperati, e tutti gli odierni diritti, che dal romano derivano sono molto superiori, quanto a perfezione logica, a quelli che alla scienza romanistica sono restati estranei, come il diritto anglo-americano.

Da ciò siamo condotti a trattare della *relatività delle categorie giuridiche.*

La relatività delle categorie giuridiche non involve quella delle esigenze etiche, alle quali esse debbono soddisfare. Si può ammettere col materialismo storico la relatività della proprietà come categoria giuridica e quella del capitale come categoria economica, pur riconoscendo che la proprietà e il capitale siano ugualmente necessarî alla società ed al suo progresso.

Il principio della relatività, da noi accettato, implica solo la subordinazione dell'organamento logico del diritto allo scopo etico. Per noi le categorie giuridiche tanto di pregio hanno, quanto sono utili allo scopo, cui devono servire, e tanto più ne hanno, quanto più tale scopo è per sè eccellente. Quando si dice che la proprietà è sacra ed inviolabile, che le obbligazioni sono sacre e rispettabili, si dicono

cose vere; ma bisogna riflettere che il rispetto, che si deve alla proprietà ed ai patti convenuti, è in ultimo dovuto all'essere umano, in quanto subbietto di diritti, e all'ordinamento giuridico per sè, in quanto rende possibile la morale convivenza degli esseri umani.

Del resto, che giova proclamare solennemente il rispetto alla proprietà, quando poi, con disposizioni legislative e regolamentari, la si rende un peso fastidioso per il proprietario e si impedisce a questo di esercitare quelle funzioni sociali che alla proprietà stessa ineriscono? Che giova tenere alto il principio: *pacta servanda,* se con improvvide disposizioni si scemano o si assottigliano soverchiamente le garantie dei creditori?

Pertanto il rispetto delle categorie giuridiche, meglio che con astratti assiomi filosofici, va osservato col coordinare le leggi ed i provvedimenti dell'Autorità politica al soddisfacimento degli scopi, per i quali quelle categorie vennero create.

La scienza giuridica, oltre ad alcuni fondamentali canoni logici, che vanno applicati ugualmente a tutte le legislazioni dei popoli colti e civili, ha per suo oggetto un particolare sistema legislativo, del quale essa coordina le varie norme con razionale criterio ed addita le lacune e le contraddizioni, proponendo i rimedii delle une e delle altre. È infatti di supremo interesse che uno stesso popolo, in uno stesso tempo, non venga assoggettato a norme contradditorie e fra loro repugnanti. Perciò la scienza giuridica o fondasi sulla legge o mira alla istituzione o riforma di una legge. Una scienza del diritto, costruita per un mondo possibile, sarebbe un oggetto inutile. Questa praticità, essenziale e connaturale alla giurisprudenza, fa sì che al giurista, oltre alla sana logica e all'acume dialettico, necessiti la conoscenza dei reali rapporti sociali, delle loro cause e dei loro effetti. Da qui la stretta connessione della scienza del diritto con le scienze sociali ed ispecie con l'economia politica, poichè i rapporti sociali più facilmente disciplinabili dal diritto sono appunto i rapporti economici.

Il campo della logica giuridica risulta così circoscritto. Essa abbraccia il diritto condito e quel tanto di diritto potenziale, che del condito è o semplice esplicazione o interna e necessaria emenda. Essa inoltre giunge a possedere un corpo di principî generali e di canoni, applicabili virtualmente ad ogni sistema giuridico. Oltre questo campo

essa non può andare; non può riformare *ab imis* il diritto vigente, perchè ciò richiederebbe il previo esame dei postulati etici ed economici di questo, il che non è ufficio puramente logico; nè ha l'obbligo di divinare nuovi casi ed aspetti della prassi, poichè questi son determinati non dalla logica astratta, ma dalla vita reale.

II.

I primi prodotti della logica giuridica sono i *genera* o i concetti giuridici. Ogni concetto giuridico è concetto di relazione *attuale o virtuale*, perchè il sistema del diritto è un sistema di rapporti. Quei tali rapporti, che hanno una ragione d'essere generale e permanente e che implicano in sè stessi la possibilità di più o meno numerosi rapporti speciali, formano gl'*istituti giuridici*. La presenza degl'istituti giuridici è la prima caratteristica di una legislazione normale e regolare.

Diconsi *fatti giuridici* quelli, dai quali segue un effetto di diritto. Si chiamano *atti giuridici* quei tali fatti giuridici, che sono liberamente posti dalla volontà dell'uomo. Nella nozione del fatto giuridico, oltre quella dell'accadimento puro e semplice è inclusa anche la nozione della presenza di certe condizioni o requisiti, stabiliti dalla norma giuridica, e dai quali deriva appunto ad essi fatti il carattere della giuridicità. Pertanto la nozione di fatto giuridico non è empirica, ma razionale; imperocchè esso va distinto dagli altri secondo il criterio razionale, e non empirico, della corrispondenza alla norma.

L'interferenza logica degl'istituti e dei fatti giuridici conduce a stabilire le teorie: La *teoria* è essenzialmente un ordinamento logico, un *ordo idearum*, grazie al quale le norme speciali appaiono come logicamenle derivate dalle generali; per esempio, la teoria della *novazione di un'obbligazione solidale* è un complesso logico, prodotto dall'interferenza dei principî che regolano l'istituto della novazione con quelli che regolano l'istituto dell'obbligazione solidale.

Perciò la teoria, o presuppone una relativa norma o è creata in vista di una tal norma. La teoria giuridica per sè non ha dunque

nulla di filosofico, tranne che per *filosofico* non s'intenda puramente e semplicemente *logico*. Quel che si richiede per la formazione di una buona teorica giuridica è l'acume dialettico, temperato dal criterio pratico; giacchè non devesi mai dimenticare che la norma di diritto è essenzialmente una *norma agendi* e non un astratto pensamento.

L'insieme delle teorie giuridiche, pertinenti ai varii rami del pubblico e del privato diritto, costituisce, quando esse teorie siano logicamente coordinate ed armonizzate, il *sistema generale del diritto,* che forma l'oggetto della *dogmatica* o *scienza generale del diritto*, l'*Allgemeine Rechtslehre* dei tedeschi. L'ideale di siffatta scienza è quello di costruire una *teoria delle teorie*, che comprenda ed esplichi il sistema di tutta una legislazione o, possibilmente, di tutte le legislazioni dei popoli civili, in *un dato momento storico.* Poichè il suo oggetto è tutto formale e logico, essa non può offrire nè trarre dal suo grembo la legge etica della vita umana individuale e sociale, nè può pretendere di dominare da sola il corso degli eventi storici. Rispetto all'etica e alla filosofia del diritto, che per noi è l'etica dei rapporti giuridici, l'*Allgemeine Rechtslehre* ed il suo oggetto stanno come la materia alla forma, la contingenza alla necessità, il mezzo al fine. Perciò la scienza generale del diritto non potrà mai sostituire in alcun modo la filosofia del diritto.

Dalla scienza generale del diritto differisce quella che generalmente chiamasi *enciclopedia giuridica* in quanto la prima ha un carattere essenzialmente scientifico, la seconda didattico. Scopo dell'enciclopedia giuridica è quello di offrire un prospetto razionale e completo dei principî generali del diritto e del contenuto delle singole scienze giuridiche, con ispeciale riguardo all'attuale momento storico e alla vigente legislazione. Essa è dunque, secondo che dai più la si intende, una disciplina dipendente e di carattere eminentemente pratico. Con molto maggior ragione che non alla scienza generale del diritto devesi pertanto negare all'enciclopedia giuridica l'attitudine a sostituire la filosofia del diritto; sebbene l'enciclopedia stessa, là dove risale ai fondamentali principî e norme del diritto, sia necessariamentn tributaria della filosofia.

III.

Sulla confusione tra l'idea del diritto in senso logico e l'ideale del diritto in senso etico, converrà ancora una volta soffermarsi, perchè da essa deriva una concezione imperfetta e, a veder nostro, falsa della filosofia del diritto. Vogliamo intendere la concezione formalistica.

Il formalismo tien fermo il principio che il diritto, prima di tradursi in atto nelle norme positive, è un'idea; e che non sarebbe possibile discernere dal *genere* dei fatti sociali la *specie* dei fatti giuridici, ove prima non si siano stabilite le note comprensive del tipo logico di questa specie. Venendo all'analisi dell'idea del diritto, il formalismo mira anzitutto, e giustamente, a sceverare la forma del contenuto: la forma, che consiste nell'imperativo del legislatore, esprimentesi in tre guise: *devi, non devi, puoi;* e il contenuto, che si risolve in un'*interazione* di soggetti di diritto, cioè di esseri umani.

Si ha in tal modo il criterio per discernere il diritto da ciò che diritto non è. Trovandosi in possesso di tal criterio, sarà possibile ravvicinare gl'istituti e le norme più lontane e disparate di una medesima legislazione, vedere quel che essi hanno di comune e ordinarli in sistema, subordinando la norma e l'istituto più particolare al più generale. Un lavoro analogo si potrà fare per le legislazioni più lontane nel tempo e nello spazio; a misura che si progredirà in tale lavoro, si avrà sempre meglio la riprova che l'idea del diritto è una ed eterna, e permane la medesima, malgrado la diversità dei mezzi storici e sociali, nei quali essa si rifrange.

Tutto ciò, prima di essere posto in luce dal formalismo filosofico, era stato più o meno chiaramente intuito dalla prassi e dalla scienza del diritto, non appena al lavorìo della logica immediata e spontanea era succeduto quello di una logica riflessa.

Già la casuistica, la quale si studia di adattare la norma, dettata in vista di determinate circostanze, ad altre circostanze non previste ed analoghe, è una prima riflessione su quella logica spontanea. La scienza, che si solleva sulla casuistica, in quanto non già confusamente intuisce, ma chiaramente discerne e formula il generale e a questo logicamente subordina il particolare, è riflessione di riflessione. Il formalismo filosofico non fa che portare questa riflessione all'estremo

grado, concentrando nell'unico punto logico dell'idea astratta del diritto gl'innumeri raggi delle statuizioni giuridiche del tempo e dello spazio, e ponendo in piena luce quel punto, che dalle singole scienze giuridiche (e molto più poi dai singoli aspetti pratici del diritto) non può venire che imperfettamente contemplato.

La logica giuridica che, nel suo storico processo, muove da una oscura intuizione dell'idea del diritto e termina col riconoscerla come suo principio e fondamento, possiede, indipendentemente dagli scopi etici e sociali, a servigio dei quali può venir posta, un'intima virtù modificatrice di istituti, che non ad essa devono la loro origine; sia che essa li compia e li consolidi, sia che li corroda o trasformi. Le necessità dello sviluppo della logica giuridica concorrono poi potentemente alla formazione e all'incremento di certe funzioni e relativi organi e tessuti sociali (difesa giudiziale, corpi giudiziarî, classi di giurisperiti), i quali alla lor volta, con la loro azione, modificano o alterano più o meno profondamente la struttura della società. Non sempre la logica giuridica si sviluppa in funzione della vita economica, morale e politica; mentre questa non di rado muta in funzione della logica giuridica. A torto dunque il materialismo storico nega l'esistenza di una dialettica reale delle idee indipendente dalla dialettica reale dei bisogni.

Ma detto questo in favore dell'innegabile efficacia pratica, che la logica giuridica per sè stessa possiede, si dovrà riconoscere che oggetto del formalismo è l'*universale logico* della relazione tra la forma e il contenuto, il quale universale abbraccia in sè la possibilità di relazioni reali diverse ed anche opposte, onde esso è per sè l'indifferenza delle varie relazioni tra tal forma e tal contenuto. L'universale logico del diritto si concreta tanto nella norma, che autorizza il divorzio, quanto in quella che lo vieta; tanto nel sistema del diritto feudale quanto in quello del diritto uscito dalla Rivoluzione; tanto nel diritto musulmano quanto nel francese o nell'australiano. Se la filosofia del diritto non dovesse essere altro che una promozione della logica giuridica, essa troverebbesi, in confronto della logica stessa, in uno stato di inferiorità e di relativa impotenza. Ed in vero la logica giuridica, una volta ammessi certi assiomi e postulati, ne può trarre le conseguenze *continuo ratiocinationis filo*, come diceva Wolfio, perchè siano applicate ai casi pratici.

La filosofia del diritto, davanti a quelli assiomi e a quei postulati, altro non potrebbe fare che accertarne e porne in rilievo le astratte conformità, astraendo dalle proposizioni, che li esprimono, gli elementi logici identici. Ma in tal modo la filosofia del diritto andrebbe a ritroso della vita, la quale è progresso e differenziazione, non permanenza ed identità; e così, negando ciò che costituisce l'essenza medesima della vita, si porrebbe nell'impossibilità di guidarla e di correggerla.

L'errore fondamentale del formalismo sta nel non aver inteso che l'imperativo giuridico, come l'imperativo etico, è una categoria pratica; e che le categorie pratiche, prima che funzioni del pensiero sono modi dell'essere, del volere e dell'operare umano. Anche le categorie pratiche, come le teoriche, vanno ridotte entro gli schemi della logica; ma è questa una necessità del pensiero, subordinata e conseguente ad una necessità dell'essere, del volere e dell'operare.

CAP. IV.

Il progresso giuridico.

Il progresso giuridico può intendersi in due sensi molto diversi; l'uno interno o tecnico, che consiste nella perfetta formulazione delle norme e nel perfetto coordinamento logico di esse; l'altro esterno, che consiste nel sempre migliore adattamento della norma giuridica ai suoi scopi.

« Il diritto — dice il Petrone [1] — è responsabile della conservazione dell'ordine dei fatti preesistenti: ma non lo è della loro formazione ». Ciò è vero nel senso che l'*ordinaria* funzione del diritto consiste nella conservazione e nel consolidamento di stati di fatto e di rapporti antegiuridici; ma è pur vero che la norma giuridica può creare e crea sovente nuovi stati di fatto e nuovi rapporti, determinando così una modificazione della struttura sociale, che sarà progresso o regresso, secondo che la struttura stessa ne venga

[1] *Caratteri differenziali*, ecc., nella *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, vol. XXVI, pag. 368.

mutata in meglio od in peggio. Il diritto adunque può essere un fattore di progresso etico. Oggi in ispecie che la funzione legislativa non si esercita più straordinariamente, da persone o da corpi privilegiati, ma è divenuta una funzione quasi quotidiana ed è esercitata da persone designate dal suffragio universale, onde il numero delle leggi si va enormemente accrescendo, oggi, diciamo, si reclama con maggiore intensità l'efficacia etica e sociale della norma giuridica.

Finchè il progresso del diritto si intende in senso tecnico, l'occuparsene è affare dei tecnici, cioè dei giuristi, e può interessare solo indirettamente il filosofo del diritto; ma del progresso etico del diritto, cioè della progressiva penetrazione dell'idea etica nella norma giuridica, è ben naturale che la filosofia del diritto si occupi, perchè ciò è parte essenziale del suo oggetto.

I criterî per determinare se una data norma giuridica costituisca o meno un progresso dell'attuazione dell'idea etica variano naturalmente secondo le diverse concezioni dell'idea stessa. Noi abbiamo già dichiarato quale sia la concezione della vita e della legge etica da noi seguita, e da quanto allora abbiamo detto in proposito può dedursi che cosa da noi si intenda per progresso giuridico. Noi chiamiamo progresso del diritto tutto ciò, per cui le supreme esigenze etiche inerenti alla persona umana vengono meglio dichiarate e garantite, e per cui il perfezionamento intellettuale, morale ed economico (questo ultimo subordinatamente agli altri), viene, con i mezzi speciali della tutela giuridica, assicurato, promosso o favorito.

Tale modo di intendere il progresso giuridico può sembrare in contrasto con alcuni concetti, in parte antichi e ormai può dirsi classici, tuttora rispettati, in parte moderni e prevalenti, ai quali si attribuisce la qualità ed il pregio di essere i primi motori del progresso del diritto. Intendiamo dire dei concetti della giustizia, della libertà e della solidarietà; termini che da tempo sono divenuti luoghi comuni per gli oratori da comizio, ma che racchiudono profondi principi etici. Noi cercheremo di dimostrare, chiarendo meglio il contenuto di questi concetti, che tale contrasto per noi non sussiste.

I.

La distinzione e l'antitesi tra la giustizia ed il diritto (le quali poi, quando venga concepito l'ordinamento ideale di giustizia come l'ottimo dei diritti, si traducono nella distinzione e nell'antitesi tra diritto ideale e diritto positivo), sono antiche quanto la coscienza della differenza tra l'intuizione psicologica di un rapporto di giustizia e la statuizione di una positiva norma giuridica. Tuttavia, perchè tale coscienza possa divenire un abito spirituale e costituire il punto di partenza di una riflessione filosofica sul diritto, è d'uopo siansi stabilite delle relazioni tra più gruppi politici o tra individui appartenenti a più gruppi politici. Allora sorgono il sentimento e l'idea di un diritto comune (κοινὸς νόμος), più ampio di quello particolare di ciascuna singola città; di un diritto non scritto (ἄγραφος νόμος), che talora è il costume non peranco tradotto in legge, talora un preteso modulo ideale della legge; di un diritto anteriore a quello costituito dalla volontà del legislatore e quindi *primo* (πρῶτον δίκαιον) in rapporto a quelli positivamente stabiliti.

Un'antinomia analoga a queste è quella del diritto umano e del diritto divino (θεῖος νόμος e ἀνθρώπινος νόμος), dei quali il primo abbraccia originariamente il diritto non iscritto, il diritto primo e il diritto comune; ma poi viene meglio caratterizzato come diritto espressamente sancito dagli dei. Distinguesi poscia nel diritto divino quello che deriva dalla espressa volontà degli dei, manifestata con gli oracoli o in altro modo, e quello che è dagli dei voluto per la sua intrinseca bontà e conformità alla natura delle cose (φύσει δίκαιον) [1].

L'interferenza del concetto della φύσις con quelli del νόμος e del δίκαιον segna il distaccamento del concetto etico della giustizia da quello della norma positiva. Il concetto di giustizia, d'allora innanzi, viene modellato non sulla legge positiva o su quello di una legge oltreumana, che della positiva assuma mentalmente le sembianze; ma sul concetto di un ordinamento ideale, in cui il pregio intrinseco delle persone e delle cose venga rispettato.

---

[1] Vedi VOIGT, *Die Lehre von Jus Naturale.* Leipzig, 1856, vol. I, §§ 16-34.

La più perfetta dottrina della giustizia nella filosofia greca è la aristotelica; e il concetto della dignità (ἀξία) delle persone, delle cose e delle azioni, ne è il fulcro. Non può negarsi che col porre il principio dell'ἀξία a fondamento della dottrina della giustizia, Aristotele abbia colto nel segno; ma svolse egli da tale principio una dottrina in tutto soddisfacente ed accettabile? È ciò che deve essere esaminato.

Si può dire che nella teoria aristotelica il valore giuridico delle cose sia l'esponente del loro valore etico-sociale, e che infine il valore giuridico delle azioni umane vari in funzione delle loro caratteristiche morali e dei loro effetti sociali ed economici. Perciò il giusto dividesi in distributivo e attributivo (δίκαιον διορθωτικόν e διανεμητικόν). e il diritto si bipartisce in economico (οἰκονομικόν) e politico (πολιτικόν). Il giusto distributivo e il diritto economico versano sui συναλλάγματα, cioè sui rapporti giuridici, che implicano prestazioni reciproche o compensative, il *quantum* delle quali può venir fissato secondo un criterio etico-giuridico. Ισυναλλάγματα abbracciano tanto i contratti quanto i delitti.

L'avere riunito sotto l'unica categoria del contrapasso (ἀντιπεπονθός) tanto il contraccambio quanto la remunerazione in genere, quale si ha anche nella pena (1), deriva in Aristotele da una inesatta concezione dello scopo e dell'ufficio della moneta, o del modulo degli scambi in genere. Per Aristotele, il valore della moneta è dato dalla legge e non dalla natura (νόμισμα οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ) (2); per modo che, a suo vedere, nello scambio avveniva, o doveva avvenire, equiparazione, non delle semplici reciproche capacità di acquisto, ma delle rispettive utilità intrinseche delle merci scambiate. Sfuggiva quindi ad Aristotele il contrasto tra il valore economico e commerciale, che le cose vengono ad ottenere con la meccanica degli scambi, e quello che ad esse può il legislatore arbitrariamente conferire. Il valore delle merci, come dice il Pareto (3), « è determinato insieme all'equilibrio, e questo nasce dal contrasto tra i gusti e gli ostacoli ». « La cosa indicata coi nomi di valore di cambio, ragione di cambio, prezzo », soggiunge il detto economista (4), « non ha *una* cagione;

---

(1) *Eth. Nic.*, V, 5 (citiamo l'edizione Susemihl, Lipsia, Teubner, 1880).
(2) *Ib.*, V, 8.
(3) *Manuale di economia politica.* Milano, 1906, pag. 234.
(4) *Ib.*, pag. 235.

ed è oramai venuto tempo in cui qualsiasi economista, il quale cerca *la cagione* del valore, manifesta con ciò di non avere inteso il fenomeno sintetico dell'equilibrio economico ».

Una riduzione del valore di cambio alla remunerazione si ha nell'antieconomica nozione di esso valore, propugnata dal Marx, il quale non ammise altro fattore del valore all'infuori del lavoro. Ma per fare che il prezzo della merce sia niente altro che il compenso del lavoro impiegato nel produrla, converrebbe eliminare la concorrenza con le sue variazioni e le sue incognite. Se non che in un regime rigidamente socialistico gli scambi sarebbero impossibili, e con gli scambi verrebbe meno il principale campo di applicazione della giustizia commutativa.

Il diritto romano, mentre traduce il τὸ διανεμητικὸν κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ nel *suum cuique tribuere*, non fa coincidere il campo del *suum cuique* con quello dell'ἀξία aristotelica. La giustizia commutativa, quale si intende dai giuristi romani, si arresta innanzi alla *ratio voluntatis*, e rispetta la volontà individuale costitutrice di un negozio giuridico, sempreché essa non urti contro le leggi, l'utilità pubblica o il buon costume. Il principio dell'equa ripartizione del danno e del vantaggio (l. 10, D, L, 17: *secundum naturam est commoda cujusque rei eum sequi, quem sequuntur incommoda;* l. 20, D, L, 17: *jure naturae aequum est neminem cum alterius detrimento et iniuria fieri locupletiorem*) è solennemente proclamato dalla giurisprudenza romana, ma esso è contenuto nei limiti imposti dal tipo logico del negozio giuridico (*natura obligationis*) e dalla manifestata volontà delle parti.

La *natura* e la *ratio* non creano quindi per sè sole alcun diritto; ma intervengono per moderare e regolare l'esplicazione, l'uso o l'esercizio di diritti, la cui ultima origine è da ricercare in determinati fatti naturali e più spesso in determinate manifestazioni della volontà umana. L'equità romana ha il suo campo di applicazione nell'equiparazione dei danni e dei vantaggi intesi non assolutamente, ma in relazione a dati eventi non volontari o a date volontà, per sè estranee all'equità stessa e dirette per lo più a fini egoistici.

Così i romani saggiamente intesero che la giustizia può e deve temperare l'arbitrio del privato, ma non può sostituirlo. Questa considerazione di ciò che di arbitrario è necessariamente nei negozi giu-

ridici, manca nella teoria aristotelica della giustizia commutativa. Per Aristotele, tanto con le mutue prestazioni dovute in virtù di contratto, quanto con le pene e le composizioni, si ha niente altro che il ristabilimento di un ordine di cose, cui i contratti ed i delitti possono, ma non debbono alterare. È la statica della vita giuridica; ma la statica non si può concepire senza la relativa dinamica. Ora della dinamica sociale Aristotele non ha una visione abbastanza ampia ed esatta. Egli nega infatti che con le contrattazioni alcuno possa o debba arricchirsi; e con tal principio rende molto difficile, anzi impossibile la giustificazione dei redditi capitalistici propriamente detti.

Il criterio della retribuzione secondo l'ἀξία delle persone domina nella giustizia distributiva di Aristotele. Egli però ci dà una scala, ordinata secondo la proporzione geometrica, dei valori umani in rispetto al loro equivalente politico-giuridico; ma non ci dà un criterio assoluto per la determinazione di tali valori. Ora il concetto della Giustizia non può sovrastare a quello della differenza dei valori. La giustizia non crea i valori, ma li riconosce. Ammettendo un'uguaglianza di valore etico-politico per tutti gli uomini, la giustizia distributiva non avrebbe più oggetti ai quali applicarsi, perchè in luogo della specifica ἀξία si avrebbe l'universale indifferenza.

In vero, se tutti gli uomini sono in tutto eguali, tutti sono egualmente degni dei pubblici uffici; se invece non ne sono egualmente degni, ciò significa che non sono eguali. La giustizia distributiva di Aristotele è dunque una funzione della disuguaglianza, e contrasta essenzialmente col principio egualitario. Ora, come della giustizia commutativa può chiedersi se essa possa sottostare agli arbitrî dei singoli e alle vicende degli scambî, così della giustizia distributiva si può domandare se essa debba costantemente subordinarsi alle disuguaglianze tra gli uomini o debba cercare di eliminarle, per risolversi essa stessa in un'indifferenza. Se si ammette che la giustizia distributiva deve rispettare le disuguaglianze (o almeno alcune di esse) e non toglierle, sarà difficile trarne la conseguenza che la giustizia sia la suprema funzione del diritto, perchè tal funzione suprema sarà invece allora il riconoscimento pratico dei valori, cui la giustizia deve rispettare, ma non può da sè porre.

Concludendo, la teoria della giustizia commutativa in Aristotele ha il radicale difetto di voler fondere in unica categoria lo scambio,

che è concetto economico, e la remunerazione, che è concetto etico. Dello scambio e del valore relativo non ha Aristotele un concetto esatto, perchè li ritiene disciplinabili solo dall'etica e dal diritto, mentre le loro leggi sottostanno alla natura ed al caso. La teoria della giustizia distributiva è poi in Aristotele imperfetta, giacchè, mentre in essa si riconosce la sobordinazione di tale giustizia ad una gerarchia di valori, non viene chiaramente determinato qual sia questa gerarchia e come ad essa la giustizia distributiva debba subordinarsi.

Resta peraltro inconcusso il principio riconosciuto da Aristotele, che la funzione della giustizia sia non il pareggiamento di valori uguali, ma la commisurazione di valori diversi; ciò che sarà poi la *realis et personalis hominis ad hominem proportio* di Dante.

II.

La teoria del liberalismo puro, come giustificazione non *di alcuni particolari diritti pubblici subbiettivi*, ma dei diritti subbiettivi in genere e della stessa norma giuridica, ha perduto molto terreno nel campo scientifico e filosofico, dopo le critiche opposte al suo formalismo, ed in presenza del movimento socialistico, che è una critica vivente di essa; ma rimane nondimeno come reale ed attuale fondamento dei vigenti istituti politici, specie nei paesi a regime parlamentare, e di molti istituti di diritto pubblico e privato, soprattutto nei paesi retti da leggi derivate più o meno dal Codice napoleonico. Non senza ragione scriveva B. Croce nel 1896 che « l'eguaglianza umana, proclamata e presunta nella stessa società capitalistica, è ciò che ci mette in grado di bollare come *sopralavoro* e *sopravalore* la derivazione del profitto » (1).

Chi si faccia ad esaminare senza preconcetti la « *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* » e le analoghe teorie, che la precedono o ne derivano, dovrà riconoscere che la formula della libertà è ivi applicata a contenuti diversi e talvolta fra loro opposti. La libertà, nel

(1) Nello scritto: *Le teorie storiche del prof. Loria*, in *Materialismo storico ed economia marxista*, 2a edizione, 1907, pag. 49 in nota.

campo giuridico, è il momento negativo dell'azione permessa o protetta dalla norma; è il divieto di disturbare od ostacolare l'azione individuale o collettiva. Perciò, nella concezione liberale, la funzione essenziale dello Stato è quella di permettere o tollerare, e solo derivatamente viene ammessa una funzione diretta, allo scopo di rimuovere certi ostacoli, che si oppongono all'esplicazione degli atti permessi o tollerati.

Se la pratica avesse dovuto in tutto conformarsi alla teoria, il liberalismo dottrinario avrebbe dovuto ricondurre a quello stadio primitivo della vita giuridica, in cui la pubblica autorità non ancora osava disciplinare di propria iniziativa i rapporti di diritto ma lasciava aperto il campo al costume e alle private convenzioni. Invece la funzione storica del liberalismo è stata quella di consolidare lo Stato, già cresciuto e sviluppatosi sotto i governi assoluti, e di accrescerne il potere a danno dei gruppi intermedî tra l'individuo e l'Autorità pubblica: gruppi che dal liberalismo sono stati indeboliti o sacrificati.

Siamo ben lungi dal voler negare, per amor di paradosso, i benefici effetti di molte, se non di tutte, le riforme liberali, compiutesi tra la fine del settecento e la metà dello scorso secolo; ma ci crediamo in dovere di meglio scandagliare le prèmesse teoriche di tali riforme, per vedere se quelle non contengano molto di più che in queste non si trovi.

La libertà, come *facultas agendi*, non s'intende senza le relativa azione, ed ogni azione umana tende ad uno scopo. Ma perchè gli scopi delle singole azioni siano raggiunti, è necessario un certo ordinamento di esse secondo la natura dello scopo; e appunto, giusta la varia natura di questo, quell'ordinamento ammette un grado maggiore o minore di libertà. Per il retto andamento dei pubblici uffici si richiede una disciplina più o meno rigorosa, il che importa una corrispondente diminuzione di libertà per i singoli impiegati, secondo il grado da essi occupato. Ma chi penserebbe a disciplinare burocraticamente la funzione dell'avvocato e del medico, eletti dalla fiducia dei clienti? La gerarchia e la disciplina sono strettamente necessarie in un opificio industriale e in un'azienda commerciale; mentre una larga libertà deve concedersi al lavoro dello scienziato e dell'artista. La ricerca di certi scopi richiede l'organizzazione dei mezzi. Ora i

termini organizzazione e libertà, disciplina e autonomia sono antitetici; eppure sono ugualmente necessarî, ciascuno a suo luogo ed a suo tempo. Ma se così è, la libertà, essendo non ugualmente necessaria ed utile in tutte le funzioni sociali, viene naturalmente a ripartirsi in modo disuguale tra coloro che diverse funzioni esercitano.

Il liberalismo dottrinario sfugge a tali obbiezioni, trincerandosi nell'astratto individualismo; ma la società non è mai stata e non sarà mai un mero aggregato di individui. Il liberalismo, in virtù delle sue premesse individualistiche, non ammette che le associazioni spontanee, e si sforza di dare un carattere di spontaneità a quei sodalizî che da sè lo rigettano. I popoli anglo-sassoni, con quel senso pratico che li contraddistingue, compresero di buon'ora che, per assicurare la convivenza pacifica di cittadini appartenenti a religioni diverse non dovevasi penetrare dal legislatore nell'intimo di ciascuna comunità religiosa, intaccando i vincoli non già spontanei, ma moralmente coattivi, dai quali i membri di una data comunità sono legati; ma all'uopo era necessario e sufficiente garantire, con espedienti di ordine politico, l'indisturbata coesistenza delle comunità stesse. Invece la Rivoluzione francese, pretendendo di assoggettare al principio liberale dell'associazione spontanea la Chiesa Cattolica, che vi ripugnava, tentò di polverizzarla nelle associazioni di culto; è noto con quale risultato.

Bisogna riconoscere che vi sono organismi sociali essenzialmente coattivi, naturalmente o moralmente. La famiglia, benchè costituita con un duplice atto volontario, quale è il consenso degli sposi al matrimonio, comprende vincoli coattivi, determinati dai fini naturali e morali, ai quali essa sola può provvedere. Ogni Chiesa nella coscienza dei suoi adepti appare come un organismo coattivo, poichè l'appartenervi e l'aderirvi sono considerati come ordini di origine soprannaturale.

Gli organismi economici, qualunque sia il grado di necessità del loro scopo, sono cementati dalla coazione che, più o meno, viene esercitata sui membri di essi. Un'impresa industriale, nella quale tutti, dal direttore all'ultimo operaio, agissero di loro arbitrio, sarebbe inevitabilmente condannata al fallimento.

Perciò il Comte, il più strenuo sostenitore della concezione organica della società, fu uno dei più acuti critici del liberalismo do-

minante ai suoi tempi. Ma il Comte non vide che *non tutta la società può venire organizzata secondo un tipo unico*, e che *non a tutti gli organismi sociali è possibile e conveniente adattare il tipo dell'organizzazione burocratica*, da lui caldeggiato. Varii infatti essendo gli scopi dell'attività umana collettiva e varii i mezzi necessarî per conseguirli, varie debbono pur essere le forme di organizzazione dei mezzi stessi. In fondo, il discepolo del Saint-Simon obbedisce anch'egli, sebbene in altra guisa, al pregiudizio egualitario del liberalismo, sol che alla eguaglianza dei diritti dei singoli sostituisce la eguaglianza della comune disciplina.

Per noi il principio della libertà nel diritto va considerato in relazione agli organismi sociali che, attualmente o virtualmente, al diritto preesistono. La semplice *facultas agendi* senza contenuto, concessa all'individuo, vagola nell'astratto. Ora, considerata nel modo su accennato, la libertà può avere due funzioni opposte: l'una consolidatrice, l'altra dissolutrice di quegli organismi. Là dove la libertà interna dell'insegnamento ha di bisogno della protezione dello Stato, il concedere la libertà giuridica, cioè esterna, di insegnare a persone od enti non soggetti al controllo o alla disciplina dello Stato, può essere di danno alla libertà interna. Similmente l'illimitata libertà di sciopero nuoce allo sviluppo delle imprese industriali, alimentate dal capitale; mentre la rigorosa tutela della libertà di lavoro non giova certo all'incremento delle federazioni socialistiche. Spesse volte poi basta accordare una certa estensione alla libertà di certi individui, come ad es., i delinquenti abituali, per restringere con ciò stesso la libertà di certi altri.

La libertà, intesa nel senso giuridico, è aggettivo, non sostantivo; è modalità dell'azione, non azione. La concessione della libertà, o, meglio, *delle* libertà, è uno strumento di governo nelle mani dell'Autorità politica, per dirigere la società ad essa soggetta e promuovere l'attuazione di certi scopi a preferenza di certi altri. Pertanto la libertà, lungi dall'essere il principio etico della norma giuridica, presuppone la costituzione del potere pubblico che la norma stessa definisce e munisce di sanzione, non che la formazione di quegli organismi sociali, che storicamente precedono il costituirsi dell'autorità pubblica.

III.

Oggi il concetto che si vuole predomini nello sviluppo del diritto non è quello della giustizia, nè quello della libertà, bensì quello della solidarietà. La stessa costituzione o i tentativi di costituzione di una generale scienza della società hanno per presupposto o per iscopo la dimostrazione di un generale *consensus* di tutte le attività umane, che si esplicano nella società. Noi abbiamo nel corso di questo lavoro fatto parco uso della parola *sociale,* e ne diamo qui le ragioni. Se per sociale si intende ogni atto o modo di essere dell'uomo che abbia riferimento alla società, non vediamo quale atto o modo non possa dirsi sociale, giacchè l'uomo vivente fuori della società o è un'astrazione o è un animale. Se poi con la parola sociale si vuole intendere la subordinazione, attuale o necessaria, dell'atto o modo di essere del singolo al bene o all'utile della collettività, allora è d'uopo adoperare quel termine non alla leggiera, ma a ragion veduta e con discernimento.

V'hanno due modi affatto diversi di intendere la solidarietà; quello che ripone la solidarietà nella collaborazione, spontanea o coatta, per la produzione di beni superiori agli interessi dei singoli collaboratori, e dai quali rifluiscono beneficî e vantaggi sull'intera collettività; e quello che ripone la solidarietà nella ricerca di una eguale ripartizione delle utilità e dei danni tra i membri della collettività stessa. La seconda forma di solidarietà, che è quella presupposta da tutte le teorie e da tutti i sistemi socialistici, vagheggia come ottimo tipo di struttura sociale la *cooperativa di produzione e di consumo;* ma gravi controversie sorgono sul modo di organizzare il governo o quel minimo di governo, senza del quale neppure una cooperativa potrebbe sussistere.

Oggi anche i teorici del socialismo hanno abbandonato, come lavoro inutile ed infecondo, ogni tentativo di costruzione ideale della società futura. Tutti questi tentativi, dal Fichte al Menger, partono dal falso presupposto della possibilità di un dominio illimitato, o quasi, della teoria sulla prassi, e per quanto essi vogliano poggiar sul concreto, non hanno di solito molto maggior consistenza dei sogni comunistici escogitati da Platone all'Owen. Una critica del socialismo,

che fosse diretta a mostrare la fallacia di siffatti piani mentali, sarebbe dunque ormai vieta ed antiquata.

Ciò che va messo in discussione è lo stesso principio solidaristico ed il modo utilitaristico e strettamente economico di intenderlo; e poichè tal principio pretende di essere etico, prima che giuridico ed economico, devesi giudicarlo al lume dell'etica.

Avendo noi accettato il principio che fine dell'attività umana, individuale o collettiva, sia il bene, e che il maggior bene sia il ben dell'intelletto, che ha la sua perfezione nella conoscenza dell'Assoluto, dovremo noi per logica conseguenza rigettare come antietico tutto ciò che contrasta e si oppone al conseguimento di questo scopo supremo. Una struttura sociale siffatta, che sia in essa resa impossibile la produzione dei beni spirituali o reso difficile lo svolgimento della vita dello spirito, dovrà quindi da noi venir giudicata incompatibile con i fini essenziali dell'attività umana.

I problemi della produzione e della distribuzione della ricchezza devono considerarsi non solo per sè stessi, ma in relazione agli scopi spirituali, ai quali la ricchezza deve servire. Nè l'equilibrio economico ottenuto con la meccanica degli scambi in un regime di concorrenza, siccome vorrebbero i liberisti; nè l'eguale ripartizione delle fatiche e degli utili, da ottenersi mediante la cosiddetta organizzazione della produzione, siccome pretendono i socialisti, possono costituire la meta suprema della complessa attività sociale. Bisogna da una parte tener conto delle leggi economiche, le quali sono principalmente psicologiche ed in parte anche naturali, ma senza farsi schiavi di esse [1]; d'altra parte bisogna saper sacrificare non solo l'utile proprio ed il privato, ma anche (ciò che spesso non si fa per amore di popolarità o per debolezza di carattere), l'utile altrui ed il collettivo alle ragioni del bene morale e del progresso spirituale. Per

[1] Per i dottrinari dell'economia politica, che non mancano neppur oggi e che talvolta, per insufficiente larghezza di vedute, fanno opera contraria agli stessi principii che difendono, sono utili le seguenti parole del Pareto: « Il corpo concreto comprende il corpo chimico, il corpo meccanico, il corpo geometrico, ecc.; l'uomo reale comprende l'*homo oeconomicus*, l'*homo ethicus*, l'*homo religiosus*, ecc. In fondo quel considerare vari corpi, vari uomini, non è altro che considerare le varie proprietà del corpo reale, dell'uomo reale..... » (*Manuale di economia politica.* Milano, 1906, pag. 15).

noi quindi esiste una *politica economica,* la quale deve tener conto dei principî e delle leggi della scienza economica astratta, contemperandoli con l'osservazione della realtà e con le esigenze pratiche; ma non esiste un'ottima struttura economica della società, poichè riteniamo che nella complessa struttura sociale la funzione economica non sia la suprema.

Da quanto precede chiaro rilevasi che la sola forma di solidarietà per noi accettabile è quella della collaborazione di tutti i consociati al bene comune. Il diritto alla pubblica assistenza e beneficenza, che compete al singolo in determinate circostanze e che costituisce uno di quei diritti, ai quali, per le ragioni svolte altrove e con le riserve allora accennate, crediamo di dover conservare l'appellativo di naturali, fondasi per noi, non sul principio della solidarietà sociale, ma sul principio del rispetto alla persona umana. La cura degl'infermi e degli alienati, i soccorsi a coloro che, senza loro attuale colpa, versano nell'indigenza, l'adozione di rimedi idonei e prudenti contro la disoccupazione, l'allevamento e l'educazione degli esposti, la protezione delle minorenni: tutti questi uffici di provvidenza sociale, che esercitati altra volta solo dalla pietà privata o religiosa, sono oggi divenuti doveri dell'Autorità pubblica e civile, fondansi sul principio, disconosciuto, almeno in pratica e per questi effetti, dalle società antiche, del rispetto della dignità dall'essere umano come tale.

Similmente è giusto che con premi e fondazioni la società venga in aiuto al merito ed all'ingegno, che per circostanze economiche non possono dare i loro frutti. Ma che alla collettività incomba l'obbligo di sgravare le famiglie dagli oneri materiali e morali inerenti al mantenimento e all'educazione della prole, tranne casi gravi e speciali che rientrano fra quelli sopra accennati: questo noi respingiamo come contrario al bene stesso della famiglia e dannoso a quel sentimento di responsabilità morale, che da una falsa e malintesa solidarietà non deve venir diminuito. Nè meno avversi dobbiamo dichiararci a quelle forme di pubblica assistenza che si risolvono in un incoraggiamento all'ozio e alla dissipazione; tra le quali peraltro non poniamo l'introduzione del regime delle pensioni anche per certe occupazioni, che non possono in alcun modo venir comprese tra i pubblici uffici. È questo anzi un provvedimento per sè giusto ed umano,

e solo incombe al legislatore l'obbligo di apporvi le opportune modalità, perchè non riesca socialmente dannoso.

La solidarietà, secondo viene da noi intesa, implicando la molteplicità e la diversità degli organismi sociali, non solo non esclude la disuguaglianza degl'individui e delle classi, ma non cerca neppure di attenuarla, se non dove e quando ciò sia evidentemente utile o strettamente necessario. Essa quindi non è contraria alla costituzione di sodalizi operai, aventi per iscopo il miglioramento delle condizioni economiche dei consociati, perchè questo può essere il miglior modo, e talora il solo possibile, di sottrarre questi ultimi ad un iniquo sfruttamento; ma è recisamente contraria a raffigurarsi l'ideale della società intera come una immensa cooperativa di lavoratori, poichè la produzione dei beni intellettuali sarebbe impossibile senza un certo grado di pubblica e privata ricchezza, che solo in una società a regime capitalistico può raggiungersi. Perciò noi, senza lasciarci illudere dall'ottimismo dei liberisti antichi e nuovi e pur riconoscendo le antitesi e gl'inconvenienti ai quali la presenza del capitale dà luogo, dichiariamo, senza reticenze ed ambagi, la legittimità, come principio, dei redditi capitalistici.

Intesa le giustizia come *commisurazione di valori*, la libertà come *garantia concessa all'azione individuale e collettiva dall'autorità pubblica* per motivi etici e politici, la solidarietà come *collaborazione di organismi sociali diversi e disuguali*, ci riuscirà agevole chiarire ciò che da noi si intenda per *progresso giuridico*. Esso consiste nella sempre più perfetta proporzione tra i valori sociali, nella sempre più perfetta disciplina dei rapporti individuali e del regime degli enti collettivi (famiglia, società aventi scopi economici, corpi morali), ed infine nella coordinazione dei varî gruppi sociali e dei loro indirizzi per il pubblico bene. Quest'ultima funzione si compie dal diritto, non già tentando di *sopprimere* i contrasti naturali ed inevitabili tra i varî aggregati umani, come quelli che derivano da diversità di convinzioni politiche, scientifiche o religiose, ma cercando di *utilizzare possibilmente* l'opera di essi aggregati, coordinandone i movimenti e scemandone gli attriti.

Perciò lo Stato, che è l'organo del diritto, va considerato non come un sostitutivo degli altri gruppi sociali, ma come un integratore e moderatore di essi.

CAP. V.

Il sistema del diritto.

Il problema della partizione e del coordinamento dei varii rami dello scibile giuridico non è soltanto tecnico, ma anche filosofico, perchè concerne non soltanto il posto che spetta ai varii rami in una trattazione didattica, come è quella dell'enciclopedia giuridica, ma anche la varia importanza degli stessi. Tale problema non appare che in una fase adulta della vita e della scienza giuridica. « Per lungo spazio di secoli » scrive lo Schupfer [1] « il diritto privato e il diritto pubblico si trovano confusi assieme; e quanto più si risale la corrente dei tempi tanto più la confusione è manifestata. Nelle origini lo Stato non voleva dire gran cosa: la stessa funzione del mantenimento dell'ordine, che oggigiorno ne costituisce la essenza e senza la quale quasi parrebbe non esistere, era abbandonata alla famiglia, come un suo cómpito speciale ».

In vero il non saper distinguere è proprio delle età primitive, come delle età seriori e raffinate sono proprie le distinzioni eccessive o troppo sottili. Tuttavia quella primitiva indistinzione fa meglio risaltare l'essenza ed il carattere della norma giuridica, che è un imperativo della pubblica autorità, diretto a dirimere i conflitti privati. Sotto questo aspetto, il diritto ha un carattere eminentemente *pubblico*, in quanto il suo sorgere e costituirsi risponde ad un interesse *pubblico:* quello dell'ordine e della tranquillità sociale. Ciò videro Hobbes e Spinoza, i quali però a torto vollero restringere a questo scopo di pacificazione sociale il cómpito del diritto. Meglio si espresse Bacone [2] dichiarando che: « *jus privatum sub tutela juris publici latet* ».

La partizione del diritto in pubblico ed in privato non può pertanto fondarsi sulla suprema ragion d'essere del complesso delle norme giuridiche, poichè essa è una per tutte le norme; ma bensì nella

---

[1] *Il diritto privato dei popoli germanici*, I, 1907, pag. 3.
[2] *De dignitate et augmentis scientiarium*, lib. VIII, aph. III.

materia delle norme stesse, giusta la quale il diritto pubblico concerne gli organi dell'autorità pubblica, i quali sono in primo luogo lo Stato, e poscia il Comune e gli enti intermedi tra Comune e Stato, mentre il diritto privato riguarda le singole persone, il loro patrimonio e la famiglia. Così delimitato il campo dei due diritti, in conformità della dottrina e della prassi tradizionali, noi sosterremo la tesi, che è stata propugnata da alcuni tedeschi, che il diritto privato deve considerarsi razionalmeate e teleologicamente, come un ramo del diritto pubblico.

Distingueremo poscia il diritto privato in etico ed economico, secondo la natura degli interessi, che esso è chiamato a tutelare; e dimostreremo che la categoria del contratto è propria del diritto privato-economico, e non può in alcun modo trasferirsi nel diritto etico e nel diritto pubblico. Tratteremo infine delle differenze tra il diritto pubblico interno e l'internazionale, e cercheremo di sviluppare le ragioni per le quali il diritto internazionale, anche indipendentemente dallo stato attuale delle sue sanzioni e del suo sviluppo, deve considerarsi come un diritto imperfetto e non come un semplice ramo del diritto pubblico o come un terzo ramo del diritto, oltre il pubblico ed il privato.

I.

Noi abbiamo altrove stabilito che il rapporto fondamentale di obbedienza del cittadino all'autorità pubblica, in quanto questa è autrice della norma giuridica, non è giuridico, ma etico-politico; dappoichè ogni rapporto giuridico, avendo la sua radice in quella norma, non può ad essa preesistere razionalmente. Diciamo ora che il primo cómpito di detta autorità è quello di farsi riconoscere esteriormente per certi segni, epperò di rivestire i propri atti di certe *forme solenni;* il secondo momento dell'attività sua è quello della ***disciplina interna dei suoi atti;*** il terzo momento è quello dell'esplicazione della sua attività verso i soggetti.

In pratica dunque i problemi sono tre. Il primo è: dove risiede l'autorità politica? a quali segni la si riconosce? Il secondo è: quali sono le norme che regolano la *formazione*, l'*organizzazione* e il

funzionamento di essa autorità? Il terzo: quali sono le norme particolari imposte dall'autorità ai suoi soggetti?

Il primo problema eccede la sfera del diritto positivo, poichè ogni diritto positivo è il diritto di *una determinata società politicamente organizzata* e quindi presuppone una *determinata autorità di fatto*, che è appunto ciò che si cerca. Trattasi quindi di problema storico o politico, non giuridico.

Al secondo problema risponde la parte generale e fondamentale del diritto pubblico interno, che tratta della costituzione e degli organi dello Stato e del modo di funzionare di essi.

Al terzo problema rispondono le altre parti del diritto pubblico interno ed il diritto privato.

Il terzo momento dell'attività dell'autorità politica (che ormai possiamo dire Stato, poichè la perfetta attuazione dell'autorità politica si ha nello Stato, inteso secondo il concetto moderno) è quello che possiamo dire dell'attività *sostanziale* in contrapposto dell'attività *formale*, che corrisponde al secondo momento. Il contenuto dell'attività sostanziale dello Stato si esplica anzitutto nella comune difesa dei consociati contro le aggressioni esterne, quindi nella *milizia;* poscia nella remozione dei danni, reputati gravi ed ingiusti, che si arrecano da un singolo soggetto ad altro singolo o alla collettività; infine nel riconoscimento, definizione e garantia di certe facoltà o pretese dei singoli o di gruppi sociali preesistenti allo Stato o creati col consenso di esso.

In tali guise lo Stato compie la sua prima ed immediata funzione, che è *funzione di difesa.* Ma per provvedere al compimento di essa, lo Stato deve possedere i mezzi all'uopo necessari, quali sono, non già gli organi dell'autorità politica (che non sono *mezzi e strumenti nelle mani dello Stato*, ma *costituiscono essi medesimi lo Stato*, come altrove si è detto); bensì i *beni economici destinati ai pubblici servizi* ed il *personale impiegato nei servizi stessi.* Quando lo Stato abbia così provveduto alla prima sua funzione e sia in possesso degli strumenti della sua azione, potrà aspirare a compiere funzioni più elevate, quali sono quelle che mirano al miglioramento *economico* e *morale* ed alla cultura dei consociati.

Non esiste una speciale funzione giuridica dello Stato, poichè tutta l'attività dello Stato, in un modo o in altro, *riveste la forma*

giuridica ed è munita di più o meno perfette sanzioni giuridiche. Il riconoscimento o la concessione di speciali diritti soggettivi non costituiscono una speciale attribuzione o forma di attività dello Stato; ma sono il naturale effetto di certe disposizioni, che lo Stato emana in grazia degl'interessi, che esso protegge. La partecipazione dei singoli alla formazione e al funzionamento degli organi dello Stato è una semplice modalità storica o politica che non altera l'essenza giuridica dell'una o dell'altro.

Le ragioni di distinguere il diritto privato dal pubblico sono meramente tecniche. Lo Stato, per ragioni di ordine morale, riconosce certe facoltà all'individuo come singolo o come membro di quel gruppo etico-sociale, che è la famiglia; per ragioni di ordine morale e politico (intesa la parola politico nel largo senso datole da Aristotele), garantisce il dominio di un singolo o di un gruppo su di una determinata parte del mondo esteriore, nonchè gli effetti di certe manifestazioni o disposizioni di volontà dei singoli soggetti.

Certi rapporti sociali che, indipendentemente dalla norma giuridica, sussisterebbero forse, ma non avrebbero una configurazione certa ed una sanzione certa, vengono, in grazia alla norma stessa, a modellarsi secondo tipi costanti e fissi e ad acquistare efficacia sociale. Questa garanzia costituisce in ultimo una funzione dello Stato, da coordinarsi e subordinarsi, ove occorra, ad interessi superiori ai privati.

Non ci si potrà accusare di statolatria o di socialismo se vediamo nel riconoscimento e nella garantia dei diritti dei singoli una funzione dello Stato, perchè con questo non intendiamo punto renderci mallevadori dell'abuso o del malo uso che della funzione stessa si può fare.

Che lo Stato non debba penetrare siffattamente nella vita privata dei cittadini da lederne la dignità e la ragionevole indipendenza, ciò non toglie che la funzione legislativa, la quale determina i diritti dei singoli e li contempera con l'interesse comune, sia per sè una funzione pubblica e sociale, e che il diritto privato sia costituito in grazia di un supremo principio di bene pubblico. Il momento giuridico dei rapporti di diritto privato non è poi costituito dal contenuto dei rapporti medesimi, ma dagli effetti che ad essi ed alle loro modalità attribuisce il legislatore. Bisogna poi distinguere in detti

rapporti il momento giuridico dalle ragioni di ordine etico o politico, che ne sono il fondamento. Il legislatore deve penetrare nell'interno della vita privata per assicurare certi beni d'indole sociale, cioè etica o politica; ma d'altra parte una tale penetrazione è necessaria, perchè di regola l'ordine sociale non si stabilisce da sè, per la volontà degli uomini e la dinamica degli interessi, ma ha d'uopo dell'ausilio dell'autorità e delle leggi. Che la tecnica del diritto privato ordini la materia di questo, s'intende e sta bene; ma la filosofia del diritto, come teleologia delle norme giuridiche, deve guardare agli scopi ed alla funzione delle norme stesse.

II.

La distinzione del diritto privato in etico ed economico fondasi sulla natura degl'interessi immediati, che con la norma giuridica si intende tutelare. Questi interessi, o sono per sè morali, come quelli che concernono la persona e la famiglia, o sono patrimoniali, come quelli che concernono la signorla dell'uomo sul mondo esteriore. I criteri fondamentali che valgono per l'un ramo del diritto privato non valgono anche per l'altro.

Il diritto privato etico può dirsi in certo modo imperfetto, in quanto le sanzioni di diritto non bastano al conseguimento degli scopi, che ispirano la norma. La convivenza ed il mutuo rispetto dei coniugi, l'educazione della prole, la soggezione dei figli ai genitori, il buon esercizio delle funzioni tutelari, e simili, sono tutti beni sociali, che il diritto può solo molto indirettamente e quindi molto imperfettamente assicurare. Inoltre la sfera della volontà del singolo è, nel campo di questo diritto etico, molto più limitata di quella delle esigenze etiche, cui essa deve soddisfare. Il consenso libero delle parti, se costituisce il momento *essenziale* per l'inizio della società coniugale, ha poi, per quanto concerne la disciplina dell'istituto familiare, un'importanza secondaria.

Il diritto patrimoniale è quello in cui la volontà del singolo ha invece, nella società odierna ed in tutte le società economicamente evolute, il più esteso campo di azione. L'estensione presa dal regime contrattuale in certi momenti della storia economica spiega in gran

parte perchè in essi sia sorta la teoria contrattualistica, che vede nel contratto l'origine ed il fondamento razionale del diritto.

Il contrattualismo, come si è detto altrove, può intendersi come formula generale e come spiegazione ultima del diritto. Nel primo caso, che è puramente formale e tecnico, esso pecca in ciò che non tutte le categorie giuridiche possono, con artificii logici, ridursi a quella unica del contratto. Nel secondo caso, oltre all'improprietà dell'adozione del termine *contratto* come consenso in un significato molto più largo di quello invalso nel linguaggio giuridico, il contrattualismo pecca nel non vedere e non riconoscere l'elemento necessario (eticamente o storicamente), della norma giuridica.

Il contratto non può avere che un contenuto economico e patrimoniale, poichè solo il mondo fisico, in quanto è assoggettabile alla signoria del volere umano, può essere mero *oggetto* e *strumento* di esso volere. Il diritto contrattuale e il successorio sono i soli campi nei quali prevale principalmente la volontà del soggetto.

Al diritto pubblico è straniera la categoria del contratto. Solo per analogia può parlarsi di un contratto giudiziale e solo per alcuni speciali e limitati effetti possono equipararsi al contratto certi vincoli giuridici tra la pubblica amministrazione e il funzionario. L'esame della natura di tali categorie giuridiche, interessa oltre che le speciali scienze giuridiche, anche la filosofia del diritto, alla quale incombe di determinare la parte che la volontà del singolo e le esigenze obbiettive debbono avere in rapporti che si riferiscono ad importanti interessi pubblici.

III.

Il diritto internazionale è stato non senza ragione ravvicinato dal Post [1] a quello stadio della storia del diritto interno di ciascuno Stato, in cui i gruppi sociali conservano la loro autonomia. V'ha per altro questa profonda differenza: che i gruppi sociali autonomi nelle

---

[1] Post, trattando della « *staatlich erlaubte Privatrache* » del diritto primitivo, soggiunge « *dieses Keimgebiet trägt im Wesentlichen den Charakte unserer heutigen Völkerrechts* » (*Bausteine*, vol. I, pag. 48).

società primitive non sono *soggetti di diritto* al pari degl'individui, come lo sono i singoli Stati nella odierna società giuridica internazionale. Il diritto internazionale presuppone la *personalità giuridica* dello Stato, e quindi il concetto della *persona giuridica*, che implica il trasferimento della qualità di soggetto giuridico dall'individuo ad un ente ideale, determinato da uno *scopo* e dalla presenza di persone e di cose, che sono mezzi dell'attuazione dello scopo stesso. Pertanto mentre la primitiva autonomia dei gruppi sociali indica che non ancora si è formato il concetto di soggetto giuridico, il diritto internazionale attesta invece che il concetto stesso è così evoluto e perfezionato da potersi applicare anche ad un ente non fisico. Resta valida tuttavia l'analogia rilevata dal Post in quanto in ambo i casi la sanzione giuridica non è *certa;* anzi, per il diritto internazionale odierno, mancano sovente gli organi per le determinazione del diritto.

Noi abbiamo definito la norma giuridica come un imperativo imposto coattivamente dall'autorità politica ai suoi soggetti; abbiamo quindi riconosciuto nella *coattività* (che non va confusa con la coazione di fatto) [1], una delle note essenziali del concetto della *norma giuridica.* Potremo dunque considerare, senza venir meno ai principi della deduzione logica, come norme giuridiche quelle del diritto internazionale?

Le dubbiezze, cui tale questione fa sorgere, indussero l'Austin a creare il singolare concetto di una « moralità internazionale positiva » *(positive international morality)* [2]; quasi termine medio tra la morale e il diritto. Ma è ovvio rilevare come tale concetto non sia accettabile, dappoichè la morale è sempre positiva in quanto i suoi principî vanno applicati ai casi concreti e quindi tradotti in concreti precetti, mentre non è mai positiva in quanto il suo valore dipenda da una sanzione; che anzi essa si distingue appunto dal diritto per l'intrinseco valore delle sue norme. Inoltre la moralità è una qualità dell'atto umano, che è essenzialmente individuale. Che all'individuo, in quanto egli sia capo e rappresentante di uno Stato, in-

[1] Per la distinzione della *coattività* dalla *coazione* veggasi Del Vecchio, *Il concetto del diritto.* Bologna, 1906, pag. 123-126.

[2] *Lectures on Jurisprudencence or philosophy of positive law,* London, Murray, 1873, pag. 177 e seg.

combano speciali doveri, ciò è fuori di dubbio; ma ciò riguarda esclusivamente la morale e non il diritto. Solo delle facoltà e degli obblighi muniti di sanzione deve la scienza giuridica occuparsi; e quindi, prima di stabilire se una facoltà o un obbligo possano considerarsi come suoi oggetti, deve ricercare se essi siano imposti coattivamente da una norma.

Noi pensiamo che, allo stato odierno del diritto internazionale, la sanzione delle norme che disciplinano le relazioni tra Stato e Stato sia imperfetta, ma non manchi; onde il diritto internazionale, come il consuetudinario, ma in diverso senso ed in minor grado, debba considerarsi come un diritto *imperfetto*. La ritorsione, il sequestro, lo embargo, le rappresaglie il blocco pacifico ed infine la guerra sono sanzioni, che, se per il loro modo di esplicarsi, ricordano l'esercizio privato delle proprie ragioni, autorizzato dai pubblici poteri in certi periodi della storia del diritto, hanno però della sanzione l'efficacia e, in certa misura, grazie ai trattati e alla forza, non soltanto morale dell'opinione pubblica, anche la certezza e la determinatezza.

Un tale stato di imperfezione è provvisorio o deve ritenersi definitivo? La costituzione di tribunali arbitrali, con regole fisse di procedura, per dirimere conflitti internazionali, e la parziale codificazione delle norme di diritto internazionale privato vigenti fra alcuni Stati (come, ad esempio, le Convenzioni dell'Aia per regolare i conflitti in materia di matrimonio, stato civile, etc., il trattato di diritto internazionale di Montevideo, del febbraio 1889, etc.), possono sembrare degli stadî preparatorî della formazione di una completa e perfetta legislazione internazionale. Ma, ove si rifletta che la natura delle sanzioni delle norme stabilite non muta, nè potrebbe mutare se non con la costituzione di un Potere supremo dominante sugli altri (ideale sovente vagheggiato, ma chimerico e, per varie ragioni, non desiderabile), si dovrà riconoscere che la rilevata imperfezione è intrinseca e connaturale al diritto internazionale per sè stesso.

La distinzione del diritto internazionale in privato ed in pubblico riguarda l'*oggetto* e lo *scopo*, non i *soggetti* delle relazioni giuridiche. Invero i cittadini di Stati diversi non sono i *soggetti immediati* delle relazioni giuridiche, che tra loro intercedono; ma fra loro si frappongono gli Stati, ai quali essi appartengono, e dai quali, col valersi delle facoltà stabilite dai trattati, ricevono una speciale pro-

tezione. Ogni diritto subbiettivo deriva da una norma di diritto obbiettivo; il diritto del singolo, nelle relazioni di diritto internazionale privato, deriva da una norma giuridica dello Stato, al quale egli appartiene e che rispetto a lui è *interna* come qualsiasi altra.

Il diritto internazionale è quindi eminentemente pubblico, anzi è in certo senso il diritto pubblico per eccellenza, in quanto le relazioni, che ne sono l'oggetto, intercedono fra collettività politiche, quali sono gli Stati; ma per la imperfezione radicale ed intrinseca dell'efficacia delle sue sanzioni va considerato come un *diritto imperfetto*.

INDICE

Libro Primo.

I PRESUPPOSTI DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO.

Libro Secondo.

L'OGGETTO DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO.